felsefelogos

psikanaliz ve felsefe

martin s. bergmann • felsefe ve psikanaliz
nami başer • lacan ve felsefe
zeynep direk • kristeva ve din
ferhat taylan • foucault'dan butler'a psişe ve strateji
murat erşen • diren(en) ben
zeynep talay • felsefi bir problem olarak kendini aldatma
cana erşen • freud okuru benjamin

66
2017/3

felsefelogos • psikanaliz ve felsefe
2017
66

felsefelogos

Yıl 21 Sayı 66
fesatoder yayınları
İstanbul
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com
Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
Fesatoder Adına İmtiyaz Sahibi: Sema Ülper Oktar
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Tanzer Yakar
Yayın Kurulu: Muharrem Açıkgöz, Engin Delice, Thomas Geisen, Ferda Keskin, Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Kaan Özkan, Peter Thomas, Sema Ülper Oktar, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar
Sayı Editörleri: Adem Beyaz, Merve Arlı Özekes

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Michael Löwy
Prof. Dr. Hakan Poyraz
Prof. Dr. Metin Toprak

Kapak Resmi: (1930) *Paul Klee, Refugee*
Baskı Öncesi Hazırlık: Fehmi Ünsalan
Baskı
Yazın Basın Yayın Matbaacılık Trz. Tic. Ltd. Şti.
Çevre Sanayi Sitesi B Blok No: 38-40-42-44
İkitelli-Başakşehir/İstanbul Tel: (0212) 565 01 22
Sertifika No: 12028
Genel Dağıtım
UMUTTEPE YAYINLARI
Tel: 0262 359 10 60 Fax: 0262 323 18 58
www.umuttepeyayinlari.com/ bilgi@umuttepeyayinlari.com

felsefelogos hakemli bir dergidir.
EBSCOhost ve The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.
Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez. **felsefelogos** ile yazarlar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu

Martin S. Bergmann • Felsefe ve psikanaliz 7
Nami Başer • Lacan ve felsefe 25
Zeynep Direk • Kristeva ve din 37
Ferhat Taylan • Foucault'dan Butler'a psişe ve strateji 49
Cana Erşen • Totem ağacının izinde: Freud okuru Benjamin 83
Murat Erşen • Diren(en) ben 93
Helmut Dahmer • Adorno'nun psikanaliz görüşü 107
Zeynep Talay • Felsefi bir problem olarak kendini aldatma 121
Ömer Osmanoğlu • Hafıza ve hatırlama: Aristoteles, çağdaş psikoloji ve Freud 133
Metin Bal • Baudrillard'a göre postmodern sanat ve simülakr ya da gerçeğin yerini alan gölge 153
Fehmi Ünsalan • Hegel'in erken dönem teoloji yazıları 175

Tarihsel Eleştirel Marksizm Sözlüğü • Demokratik psikiyatri 197

Özetler • Abstacts 201

Sunu

Felsefe, insanın duygu derinlikleri hakkında konuşmaya erken dönemlerde başlamıştır. Daha Herakleitos hem hayatıyla hem de yazdıklarıyla insan ve psişik dünyası hakkında düşünmeye zorluyor. Herakleitos, "karanlık, ağlayan filozof" olarak adlandırılırken yalnız yaşamayı bir tercih olarak seçiyor. Kuşkusuz bu nitelemeler ve seçtiği hayat filozofun psişik dünyası hakkında fikir veriyor. "Bütün yollarını yürüsen bile ruhun sınırlarına ulaşamazsın, öylesine derindir ruhun logos'u" ifadesi insanının psişik dünyasının araştırılmasının bir başlangıcı olarak yorumlanıyor.

İnsanın bu yönü hep felsefeye konu ola geliyor. Ancak özellikle Freud'la birlikte felsefe son derece çarpıcı sorulara kavuşuyor ve tartışmalar başlıyor. Daha Althusser "muhtemelen" Freud'un bilinçaltını keşfederek yeni bir "kıta" yarattığını söylüyor. Bu tespit, yine bu kıtanın üzerine oturacak bir felsefenin sökün edeceği anlamına da geliyor. Freud'dan sonra yeni bir felsefe oluştu mu? Bunu söylemek için belki erken, ama son derece çarpıcı çalışmalar yapıldı. Filozofluğunu bu alanda yazarak tescil ettiren büyük isimler çıktı ortaya. Psikanaliz, felsefe yapmak için yeni bir alan oluşturdu.

İşte bu çarpıcı arka planı düşünerek felsefelogos'un bu sayısını "Psikanaliz ve Felsefe" konusuna ayırdık. felsefelogos'un bu sayısının editörlüğünü Merve Arlı Özekes ve Adem Beyaz üstlendi. Yoğun emekleri için kendilerine teşekkür ediyorum…

S.Ö.

Felsefe ve psikanaliz[1]

Martin S. Bergmann

Psikanaliz ve felsefe arasındaki bağlantı hakkında konuşmam üzere gönderdiğiniz daveti sevinçle kabul ettim çünkü bu zaman zaman aklıma gelen, bir süre zihnimi meşgul eden, ama aciliyet geçtikten sonra da yerini başka konulara bırakan bir meseleydi. Bu yüzden bu hususta ki nihai görüşlerimi belirtme fırsatım asla olmadı. Bu konuşmanın ilk eskizlerini bitirdiğim sırada başlığın benim için çok daha derin bir kişisel anlamı olabileceğini fark ettim. Benim babam Kudüs İbrani Üniversitesi'nde felsefe hocasıydı, ben ise bütün meslek hayatımı psikanalize adamıştım. Bu sebeple, ihtiyarlığımda yaptığım bu konuşmanın babamla benim aramda bir köprü görevini yerine getirmesi de mümkün olacak.

Ama önce konuya dair bazı zorluklardan bahsetmeme izin verin lütfen. Freud'un yazdığı bazı kitapları düşündüğünüzde, özellikle de din meselesini tartıştığı *Bir Yanılsamanın Geleceği* (1927) ve derinlikli *Uygarlığın Huzursuzluğu* (1930) aklınızdan geçtiğinde bu eserleri genelde mühim bir filozof muamelesi görecek bir adamın yazdığına zerre miktar şüpheniz kalmaz. Ama diğer yandan Freud'un felsefeye karşı tutumu neymiş diye araştırdığınızda felsefeyi yeren ve yadsıyan bir kişiyle karşılaşırsınız. 1931 yılında Fritz Wittels isimli bir psikanalistin yazdığı Freud'un ilk biyografisinde de o kişiliği bulabilirsiniz:

---

1 Washington Square Institute 34. Yıllık Bilimsel Konferansında sunulmuştur (18 Nisan 2010, New York City).

Kitabın ismi *Freud ve Devri* idi, şimdi piyasada pek bulamazsınız ama kitaptaki ikinci bölümün başlığının "Filozof-karşıtı Freud" olduğunu hatırlıyorum.

Ölümünden altı yıl önce yani 1933'te yayınlanan *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*'nde Freud son dersi *Weltanschauung* denen şeye ayırmıştı. Bu Almanca kelimenin kolay tercüme edilir olmadığı konusunda Freud gayet haklıydı. İfadeyi şöyle tarif ediyordu:

> Öyle bir zihinsel yapı ki varoluşumuza dair bütün sorunlarımızı yeknesak biçimde, ve bu nedenle hiçbir sorumuzu cevapsız bırakmayan ve bizi alakadar eden her şeyin içinde sabit yerini bulduğu baskın bir hipotez temelinde çözüyor. İnsanın en ideal arzuları arasında, bu türden bir *Weltanschauung*'a sahip olmanın yer aldığını anlamak zor olmasa gerek. Buna inanan kişi hayatta güvende hisseder, ne için çabaladığını, heyecanlarıyla ve çıkarlarıyla en münasip biçimde nasıl uğraşacağını bilir (s. 158).

Freud psikanalizin kendine has bir *Weltanschauung*'a sahip olmadığı ve genelde bilimin *Weltanschauung*'unu paylaştığı hükmüne varır. Bu noktada ise bir güçlükle karşılaşır çünkü bilimin de bir *Weltanschauung*'u sahiplenme iddiasında olamayacağının farkına varır. Aynı makalede Freud felsefeyi eleştirir zira felsefe boşluksuz bir evren tasviri sunabilme yanılsamasına kapılmıştır (s. 160). Zihnin geleceği için en iyi umudun "aklın zorbalığı" olduğunu savunarak görüşlerini tamamlar. Aklın böyle bir zorbalığı olmazsa şayet herkesin kendine özgü bir çarpım tablosu olacağından ve uzunlukları ve ağırlıkları kendi çıkardığı birimlerle hesaplayacağından korkar (s. 171).

Psikanalistin kendine has bir *Weltanschauung*'u olabileceği ihtimalini reddettikten sonra Freud bir *Weltanschauung* yaratma çabası içinde olan psikanalistleri de ayıplar. İd'e nispetle Benliğimizin zayıflığını, içimizdeki uğursuz güçlere nazaran akılcı unsurlarımızın dayanıksızlığını birçok yazar vurguladı; işte o yazarlar, söylediklerimi psikanalitik bir *Weltanschauung*'un temel taşı yapmaya güçlü bir eğilim gösterdiler.

Aynı kitapta Freud *Weltanschauungen*'in (kelimenin çoğul hali) filozoflara bırakılmasını önerir. Böyle faaliyetler filozoflara bırakılabilir; onlar, her konuda kendilerine bilgi verecek bu türden bir Baedeker olmadan şu hayatta seyahate çıkmayı imkansız bulduklarını alenen söylerler. Onların yüce ihtiyaçlarının seyrangahından kibirli bir şekilde bizi hor görmelerini tevazuyla kabul etmek düşer bize de (s. 96).

Baedeker o zamanın ünlü bir Alman tur rehberiydi ancak Freud'un buradaki hedefi, filozofun psikanalist karşısındaki kibriydi. Ama aslında Freud filozofları hakir görüyordu. Kendisi bu filozofların kim olduklarını asla açıkça söylemez fakat felsefe tarihiyle [ben de Bertrand Russell'ın *A History of Western Philosophy* (1945) kitabından faydalanacağım] haşır neşir olmuş biri Freud'un bir felsefe tarihinden ziyade bir felsefe karikatürü sunduğunu kabul etmelidir. Bu türden tespitlerle Freud psikanalizi bir yaşam felsefesi olarak görme girişimlerinin hepsini caydırmıştır. Bunun yanında, ve tabii ki farklı bir bağlamda, psikanalizin bir tıp branşı haline gelme olasılığından da korkmuştur.

Psikanaliz tıbbın hususi bir branşı değildir. Psikanaliz, psikolojinin bir kısmıdır; eski anlamıyla tıbbi psikolojinin değil, marazi süreçler psikolojisinin de değil, sadece

psikolojinin bir kısmıdır: Psikolojinin tamamı değildir muhakkak; ama onun altyapısı, ve belki hatta tüm temelidir (1926, s. 252).

Freud felsefeye neden düşman oldu ve neden kurduğu psikanalizin başka bir felsefe biçimi haline gelmesinden çok korktu, bunu bilmiyoruz. Bununla birlikte, psikanalizin bir yaşam felsefesi değil, doğa bilimlerinin bir kısmı olmasını arzu ettiğinden eminiz. Gerald Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire* (1992) adlı ünlü kitabında, bilim ve felsefe arasındaki ilişkiyi temelde aynı şekilde ama tamamen farklı bir tavırla tartışır.

Bir bilim insanı için felsefe huzursuz edici bir iş olabilir. Bilimden beklenen şey, evrendeki yasaları tarif etmesi ve o yasaların nasıl uygulanabileceğini anlatmasıdır. Buna karşılık felsefenin kendine has bir meselesi yoktur. Başka bilgi alanlarını açıklık ve tutarlılık açısından inceler. Bu haliyle haddini bilmezdir. Ama bilim hiç öyle değildir. Şunun felsefesi ya da bunun felsefesi de yoktur. Her filozof eksiksiz bir felsefe sunar… Filozof sadece bir çevreyi tarif etmez, aksine bütün dünyayı tesis eder. Ne zaman bir filozof felsefi bir inşaya girişse bu girişimin ardında bir dünya görüşü vardır, hem de şahsi bir dünya görüşü (s. 158).

Freud'un ve Edelman'ın bakış açıları çarpıcı biçimde benzerdir ama Freud felsefenin yapmaya giriştiği şeyi hor görmüştür, Edelman ise felsefeyi insan ruhunun ilginç kazanımlarından biri olarak görür. Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi* kitabında şöyle der:

> Benim felsefeden anladığım, teoloji ve bilim arasında gidip gelen bir şeydir. Tıpkı teoloji gibi, mutlak bilginin henüz elde edilemediği konular üzerine sunulan nazariyelerden meydana gelir. Ama bilim gibi de bir otoriteden ziyade insan aklına hitap eder… Nazariyeden hoşlanan zihinlere son derece çekici gelen soruların neredeyse hepsi bilimin cevaplayamayacağı cinstendir. Evrende bir birlik veya bir maksat var mı? Evren bir amacı takip ediyor mu? Doğa yasaları gerçekten var mı, yoksa düzen meraklısı olduğumuzdan mı o yasalara inanıyoruz? Astronomun gördüğü şey midir insan? Yahut isminin hiçbir önem taşımadığı küçük bir gezegen üzerinde acizane emekleyen zayıf bir karbon ve su yığını mıdır? Yoksa Hamlet'in gördüğü şey mi? (s. XIII)

1927 yılında, *The Question of Lay Analysis* [*Amatör Psikanalizi*] kitabına yazdığı ekte Freud yineler:

> 41 yıllık tıbbi faaliyetimin sonunda dönüp kendime baktığımda kelimenin gerçek anlamıyla bir doktor asla olmadığımı söyleyebilirim. Asli amacımdan sapmak zorunda kaldığım için doktor oldum diyebilirim. Hayatındaki en büyük başarı nedir diye soracak olursanız uzun ve meşakkatli bir seferden sonra ilk başta tuttuğum yolu bulmak derdim. Çocukluk yıllarımı anımsıyorum da ızdırap çeken insanlığa yardım edeceğim diye bir tutkum hiç olmamış…. Hiç "doktorculuk" da oynamamışım. Gençlik yıllarımda ise içinde yaşadığımız dünyadaki gizemleri anlamak ve onların çözümüne katkıda bulunmak için çok kuvvetli bir heyecan duyduğumu hatırlıyorum (s. 253).

Otobiyografi (1925) çalışmasının ek kısmında Freud kendinden daha çok bahseder. "Hayat boyu doğa bilimlerinin, tıp ve psikoterapinin dolambaçlı yolunda ilerledikten sonra ilgim, düşünmeye yetecek kadar yaşı olan bir gençken beni kendine hayran bırakmış olan kültürel sorunlara geri döndü" (s. 72). Ardından Freud 1929 yılında "Thomas Mann (Alman ulusunun tanınmış sözcülerinden biri) bana modern düşünce tarihindeki bir yer verdi." der (s. 72).

Thomas Mann, Freud'u Batı düşüncesi akışına dahil etmeyi arzulamıştı. Çünkü Freud içgüdü psikolojisiyle, "doğanın karanlık tarafı" ile ve bilinçdışının öncelliğiyle ilgilenmişti; bunun haricinde milliyetçiliğe, entelektüalizme ve klasikçiliğe karşı durmuştu. Schopenhauer gibi Freud da "aklı iradenin ayakları altına alır" der Mann (1933). Makalesinin sonuna doğru ancak romantizm ve psikanaliz arasında bir bağ kurar.

Bir bilim adamı olarak Freud'un tesirler konusuna olan ilgisi, entelektüel alandan feragat edip meseleyi güzelleme yozluğuna düşmedi. Onun akılcılık-karşıtlığı, itkiyi akıl karşısında fiili bakımdan üstün görmekten geçer; ama o üstünlüğe bel bağlayıp diz çökmez, öte yandan aklı da hakir görmez (s. 193).

Mann daha sonra Freud'un ünlü paragrafını alıntılar:

> İnsan hayatında, itkiye kıyasla aklın güçsüz olduğu gerçeğini her seferinde vurgulamada hiçbir sakınca görmüyorum- Bunun tartışılacak bir yanı yok. Ancak nihayetinde bu zayıflık konusunda hususi bir şey var; aklın sesi kuvvetsizdir, fakat biri onu işitene kadar durmaz. Sayısız kez geri püskürtülse de ne yapar eder kendine bir muhatap bulur (s. 194).

Freud'un ölüm dürtüsü kuramını tartışmaya devam eder Mann, ve Alman şair ve Romantizm yazarı Novalis'in (1722-1801) bu kuramı önceden gördüğünü söyler. Mann'ın Freud'u Romantizmin hem içine hem dışına koyma çabasını Fenichel özlü bir şekilde şöyle ifade eder: "Psikanalizin ana konusu akıldışıdır ancak araştırma yöntemi akılcıdır" (s. 4). Fenichel'in kitabı 1945 yılında çıktığında ben hâlâ orduda psikiyatri servisinde muvazzaftım. Fenichel'in bu cümlesi gözlerimi açmıştı, ve psikanalizi Batı kültürünün entelektüel akışı içinde konumlandırmama imkan sağlamıştı. Avrupa düşüncesindeki en büyük felsefi hizipleşme aklın üstünlüğünü vurgulayan Aydınlanma felsefesi takipçileriyle insan kaderini yöneten akıldışı güçlerden ziyadesiyle etkilenmiş Romantik filozoflar arasındaydı. Freud'dan önce rüyalarla ilgilenme meselesi Romantiklerin işiydi ancak Freud'un *Rüyaların Yorumu* (1900) eseri (yorum kelimesini burada iyice vurgulayalım) rüyayı Romantiklerin elinden alıp Aydınlanma akılcılığına teslim etti.

Eğer Freud'un üzerinde etkisi çok olan bir tane filozof söyle deseniz sanırım Nietzsche'yi söylerim. *Psikanaliz Hareketinin Tarihi* (1914) eserinde Freud, Nietzsche hakkında şunları demek zorunda kalmıştır:

> Nietzsche'nin eserlerini okumanın müthiş hazzından kendimi daima alıkoydum; önceden dile getirilen fikirler aracılığıyla psikanalize sızmış izlen-

> imleri çözümleyerek kösteklenmeyi cidden istemiyordum. İşte bu yüzden ne zaman bir filozofun sezgi yoluyla bulduğu hakikatleri zahmetli psikanaliz araştırmalarına teyit ettirme ortamı oluşsa hemen bütün iddialarımdan feragat ederim -ne mutlu ki şimdi de öyleyim.

Sahiden çok acayip bir beyan. Freud'un bulunduğu ortamlarda Nietzsche'den haberdar olmama gibi bir şansınız olamazdı, onu okumaktan köşe bucak kaçsanız da. Freud doyumsuz bir okurdu, hem diğer yazar ve düşünürlerin "önceden dile getirdiği fikirler"den neden korkmadı da Nietzsche'den korktu. Bence Freud Nietzsche'ye ne kadar minnettar olduğunu bal gibi de biliyordu ama bunu kabullenemiyordu. Hatta filozofun sezgisiyle sözümona "zahmetli psikanaliz araştırmaları" arasındaki fark da bana kalırsa yanlıştır. Freud'un önünde eğildiğimiz keşifleri zahmetli araştırmalarından değil içgörüsünden çağlıyordu; bu açıdan bakacak olursak Nietzsche de farklı bir şey yapmıyordu. Şimdi bile özgün analitik içgörüler zahmetli bir çalışmanın değil önceden kazanılmış psikanalitik bilginin üzerine kurulan sezgi temelli keşiflerin ürünüdür. Ancak Freud'un savunmasını esas alırsak psikanalizin Nietzsche'ye borçlu olduğunu kabul etmenin kolay olmayacağını söyleyebiliriz. Geçmişte daha ötede bir yerde olduklarından Freud'un Nietzsche'ye nispetle Sophocles ve Shakespeare'e daha çok borçlu olduğunu söylemek daha kolaydır çünkü Freud'un iddiası çok çalışan ve sezgiden medet ummayan doğal bir bilim adamı olmaktı. Psikanaliz ve felsefe arasındaki ilişki sorunu da böylece psikanalizin nesebini doğa bilimlerinde mi yoksa felsefede mi aradığı meselesine indirgenebilir.

Psikanalizdeki yüceltme (*sublimation*) kavramı ilişkiyi tarif etmek adına iyi bir örnek olabilir. Bu kavramı ortaçağ simyacıları Latince formuyla (*sublimare*) "arıtmak" manasında kullandı. (Zaten fizik biliminde de bugün katı halden sıvı hale uğramadan doğrudan gaz hale geçmeye süblimleşme diyoruz). Bu kavramı felsefeye Goethe, Schopenhauer ve Novalis soktu ancak yüceltilmiş cinsellikten sadece Nietzsche bahsetmişti (Kaufman, 1950, s. 190) ve kendisi cinsel itkilerin yaratıcı faaliyete yüceltilebileceğine inanmıştı.

Freud 1920 yılında ölüm dürtüsü kavramını getirdikten sonra yineleme zorlantısı psikanaliz tedavisinde son derece önemli hale geldi: Önce her bir vakada yineleme zorlantısının sessiz işleyişi keşfedilir, sonra geçmişteki travmatik olaylara kadar izi takip edilir ve nihayetinde hastaya bu zorlantının gücüyle başa çıkmada yardımcı olunur. Bu, yaptığımız işin önemli bir kısmı haline geldi. Yineleme zorlantısı, Nietzsche'nin "ebedi dönüş" kavramını hatırlatır. Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde diye bir kitap yazdı; Freud geri kalır mı, o da *Haz İlkesinin Ötesinde* (1920) kitabını yazdı.

Kişiliklerine baktığımızda da Freud ve Nietzsche yine birbirinden çok uzak düşemezdi. Nietzsche'nin babası, tıpkı Jung'un babası gibi, Protestan bir papazdı. Nietzsche bir dönem Wagner'e ve müziğine hayrandı. Russell'ın dediği gibi: "Nietzsche'nin üstinsanının Sigurd'dan aşağı kalır yanı yok, tabii Yunanca bilmesi dışında" (s. 760). Nietzsche, acımasızlığa, savaşa, aristokrat gurura bayılıyordu, Freud ise bir liberaldi. Nietzsche, mutlak surette bir Yahudi karşıtı değildi, ancak Almanya'nın hazmedebileceği ka-

dar Yahudiyi de zaten barındırdığını düşünüyordu.

1 Şubat 1900 tarihinde yani Nietzsche okumadığından bahseden cümleleri yazmasından 14 yıl önce Wilhelm Fliess adlı arkadaşına yazdığı bir mektupta şunları diyordu: "Nietzsche'yi henüz keşfettim; içimde sessizliğe gömülmüş birçok şeyi umarım kelimelere dökmüştür, ama okumaya henüz başlamadım" (Masson, 1985, s. 398). Bu satırlar, *Rüyaların Yorumu* tamamlandıktan sonra yazılmıştı ve gördüğünüz üzere "önceden dile getirilmiş fikirler" korkusundan hiçbir eser yok. 1 Ocak 1896'da Freud Fliess'e şunları yazıyordu:

> "Tıbbi uygulamalardan sapıp bir fizyolog olarak ilk idealiniz olan insanı anlama idealinize nasıl eriştiğinizi anlayabiliyorum. Ben de aynı yollardan geçip başlangıçtaki amacım olan felsefeye erişme umudumu için için besliyorum. Zira bu dünyaya ne amaçla geldiğimi henüz çözemediğim zamanlarda aslen istediğim şey tam olarak buydu." (*a.g.e.*, s. 159)

Freud daha açık nasıl konuşsun: "Başlangıçtaki amacım" felsefeydi diyor. Psikanaliz açısından bakıldığında Freud'un ifadesi buram buram narsisizm kokuyor: "Dünyaya ne amaçla geldiğinden" bahsederken bir peygamber edasıyla konuşuyor. Freud bir Darwinci gibi söz söylemez. Bu dünyaya bir amaç uğruna geldiğine emindi ancak bu amacı kavramak için çok çalışması gerekiyordu. Fliess'e yazdığı 2 Nisan 1896 tarihli başka bir mektubunda Freud şunları diyordu:

> "Şu yaşıma kadar, felsefi bilgi için çektiğim özlemi başka hiçbir şey için çekmedim; işte bu özlemi gidermek için şimdi tıptan psikolojiye kayıyorum. Hiç istemememe rağmen bir terapist oldum." ... (a.g.e. s. 180)

1896 yılında Freud'un Oedipus kompleksini keşfetmesine daha bir yıldan fazla bir süre vardı ancak tıptan psikolojiye geçiş onun için felsefeye dönüşü temsil ediyordu.
Yaşamının sonuna doğru Freud felsefeye sert biçimde cephe aldı, fakat yukarda verdiğimiz alıntılar, psikanalizin ilkelerini yazmadan önceki yıllarda Freud'un psikolojiye yaptığı yolculuğu başlarda felsefeye duyduğu ilgiye geri dönüş olarak tasavvur ettiğini düşünmemek için hiçbir gerekçe bırakmaz. Dolayısıyla biz de bu konuşmanın başında yaptığımız tespitlere geri dönüp psikanaliz sadece bir terapi biçimi mi yoksa nihayetinde bir yaşam felsefesi üzerine kurulmuş bir terapi mi diye sorabiliriz.

Size anlattığım yolculuktaki bir sonraki durağımız Freud-Jung mektuplaşmaları (McGuire, 1974). Jung'un 11 Şubat 1910 tarihli ve 178 numaralı mektubuna özellikle dikkattiniz çekmek isterim. Şöyle diyor Freud'a:

> Tam şu anda Dionysosçu ve Apolloncuyu ayıran çitin üzerinde öyle tekinsiz biçimde oturuyorum ki kadim kültürden manastırlar gibi bazı aptallıkları insanlara yeniden takdim etmeye değer mi acaba diye merak etmeden

> duramıyorum. Cinsel özgürlüğe dair etik sorun gerçekten muazzam bir sorundur ve her asil ruhu terletmeye de değer. Ancak Hıristiyanlığın 2000 yılının yerini sadece muadil bir şey alabilir... insanların zihnine birçok mihraktan nüfuz edecek mi, entelektüeller nezdinde bir simge ve mit hissini canlandıracak mı, hem bunlar olsa dahi İsa peygamberin yerine kahin şarap tanrısını koyacak mı diye bakıp görmek için bence bunu zamana bırakmalıyız... (McGuire, s. 293-94.)

Dionysosçu ve Apolloncu kavramları Nietzsche'den alınmıştır: Apollon ölçülü ve akılcı olmayı temsil eder; buna karşın şarap tanrısı Dionysos, akılcı dünyayı mest etmeyi simgeler. Bir parça coşkunluk bir parça da manyaklık içeren bu mektuba Freud sadece iki gün sonra ılımlı bir cevap verir:

> Fakat rica ederim beni bir din kurucusu olarak görmeyin. Benim niyetim o kadar geniş kapsamlı değil... Dinin yerine bir şey ikame etme peşinde değilim; bu ihtiyaç yüceltilmeli. Dini bir örgütlenmeyi bir cemaatten bekleyebiliriz, gönüllü bir itfaiye ekibinden değil. (McGuire, s. 295)

Freud'un tespiti zarif ve zekicedir, ancak Jung'un böyle bir cemaat arayışı içinde olduğunu fark edebildiğini veya anlayabildiğini söyleyemeyiz. Hatta haddimizi aşıp yüceltme kavramını doğru dürüst kullanıp kullanmadığını bile sorgulayabiliriz; nihayetinde böyle bir cemaatleşmeyi arzulamak zaten bir yüceltmeydi. Bir yüceltme daha fazla yüceltilmeli miydi?

Bu mektuplaşmalar esnasında Freud, henüz kurulma aşamasında olan Uluslararası Psikanaliz Derneğinin başkanlığına kendinden sonraki veliahdı olarak Jung'u hazırlıyordu. Freud kendini Vadedilmiş Topraklara asla ulaşamamış Musa Peygamberle özdeşleştiriyordu, Jung'u da Yuşa'sı olarak görüyordu; o, psikanalizi çölden çıkarıp Vadedilmiş Topraklara götürecekti. Zürih Üniversitesinin prestijli tıp fakültesinde eğitim görmüş Jung, Yahudi olmadığından, Ferud'un marjinal bir Yahudi olarak devam edemeyeceği yerde görevi devralacaktı. Freud buna gönülden inanmıştı.

Jungcu terapinin felsefi temeli Freudcu terapinin felsefi temeline benzer. Jungcu terapi, yabancılaşmış ve amansız modern kadınlarla erkeklere atalarının dünyasına giden yolu bulmada yardımcı olmayı amaçlar. Aslında geldiğimiz yerin bağrımızda yattığını ve oraya dönmemiz gerektiğini söyler. Buna karşın Freudcu psikanaliz belirli bir felsefede kök salmış olmasa da her bir bireyin psişe-içi çatışmasından evrilmiştir. Terapist, bir taraftan İd'in diğer taraftan üstbenliğin kuşattığı hastanın benliğiyle işbirliği yapar ki o benlik kuşatmacıların insafına kalmasın ve daha kuvvetli olsun. Sonrasında, bu daha kuvvetli benlik, çocukluk esnasında başa çıkılamayan şeylerden yakayı kurtarabilir duruma gelir; üstelik, Oedipus kompleksine daha iyi hükmetmesi sayesinde cinselliğini daha özgür, daha yoğun ve daha tatmin edici kılar. Bence bu tür amaçları hayata geçirmek psikanalizi aynı zamanda bir felsefe yapan şeydir. Psikanaliz, bilinçdışının gücünün tam bilincine varıldıktan sonra

ortaya çıkan bir felsefedir. Hususi bir terapi türü olarak psikanaliz, incelemeler esnasında bastırılmış bilinçdışının rolünü vurgulayan felsefedir.

Ancak psikanaliz ve felsefe arasındaki ilişkiyi düşündüğümüzde, Freud ve Jung'un rastlaşması ve yollarının ayrışması özle bir önem kazanır. Hatırlarsanız, psikanalizin ana konusu akıldışıdır ancak araştırma yöntemi akılcıdır diyen Fenichel'i alıntılamıştım. Jung ve felsefesi için bu geçerli değildir. Jung, akıldışının üstün gelmesinin ve psikoterapi alanını ele geçirmeye çalışmasının simge ismidir. Jung, romantik psikoterapinin kurucusudur.

Hitler'in Nasyonal Sosyalizminden de kurtulduğumuza göre bugün artık Jung'un Romantik terapisine ve o terapinin temelini oluşturan Romantik felsefeye öfkeden ziyade ilgiyle bakabiliriz. Şimdi hakkını teslim edelim; bu, büyüleyici bir konu ve muhtemelen beni konudan epeyce uzaklaştıracaktır. O yüzden iki kısa alıntıyla yetinmek gerekir. Jung 1934'te şöyle diyordu:

> Bir göçebeden hallice olan Yahudi, şimdiye kadar kendine özgü bir kültürel form asla yaratamamıştır ve görebildiğimiz kadarıyla bundan sonra da yaratamayacaktır, zira içgüdüleri ve kabiliyetleri az çok medeni bir ulus gerektiriyor ki o ulus bu içgüdü ve kabiliyetlerin gelişmesine barınak olsun. [...] "Aryan" bilinçdışında Yahudi bilinçdışındakinden daha yüksek bir potansiyel vardır; bir başka deyişle, barbarlıktan tam anlamıyla kopamamış bir gençliğin avantaj ve dezavantajlarını içerir. Bana kalırsa, tıbbi psikolojide Cermen ve Slav Hıristiyanlığından ayırmaksızın Yahudi kategorilerini uygulamaya sokmak büyük bir hataydı -kaldı ki bu kategoriler Yahudilerin hepsi için muteber değil. İşte bu sebeple Cermen halkların en kıymetli gizemi -yaratıcı ve sezgici ruh derinliği- sıradan ve gelişmemiş bir birikinti olarak tarif edildi. Benim bu konudaki uyarılarımda da hep bir antisemitizmden şüphelenildi. Bu şüphe, Freud'un başının altından çıktı. Keşke kendisi Cermen ruhunu anlayabilseydi. Gerçi Cermen takipçilerinin bile Freud'dan geri kalır yanı yoktu. Bütün dünyanın şaşkın gözlerle izlediği dehşetli Nasyonal Sosyalizm onlara dersini verdi mi dersiniz? (Maidenbaum ve Martin, s. 217)

İkinci alıntı Jung'un 1935'te Londra'daki Tavistock Kliniğinde verdiği dersten:

> 1900 yılında kim tahmin ederdi ki 30 yıl sonra Almanya'da meydana gelecek şeyler bugünkü gibi meydana gelecek? Yüksek zekalı ve kültürlü halktan oluşan bütün bir milleti bir arketipin büyüleyici gücünün zapt edebileceğini düşünebilir miydiniz? Ben bunu sezmiştim, şimdi de çok rahat biçimde anlayabiliyorum çünkü kolektif bilinçdışının gücünü gayet iyi biliyorum. Ama ilk bakışta bunu görüp anlaması çok güç. Yakın arkadaşlarım bile bu büyünün etkisi altındalar, üstelik Almanya'dayken buna bizzat şahit oldum, ve ne menem bir şey olduğunu anlayıp öğrendim. İnsan buna direnç gösteremez. Yumuşak karnınızı hedef alır aklınızı değil, beyniniz bi halta

> yaramaz, duygu düzeniniz etki altındadır. İnsanları içerden büyüleyen bir güçtür bu; harekete geçmiş kolektif bilinçdışıdır, insanların hepsinde bulunan ve şu anda hayat bulmuş bir arketiptir (a.g.e., s. 377).

Yahudilerin "kendine özgü bir kültürel form asla yaratamamış" olmaları iddiası tektanrıcılığın ortaya çıkışını ve İncil'i göz ardı eder; bu bakımdan, son derece saçmadır. Ancak Aryan ve Yahudi bilinçdışını farklı ve bağdaşmaz diye tümden ayrıştırmak Romantizm anlayışının eseridir. Bu Romantik coşkunluğun Jung'u Nasyonal Sosyalizmi sahiplenmeye nasıl ittiği de dikkat çekicidir. Jung'un *Anılar, Düşler, Düşünceler* kitabına Winnicott'un 1964 yılında yazdığı eleştiri yazısına Jung ve Freud arasındaki bu kültürel ve felsefi farklar açısından baktığımızda şimdi anlıyoruz ki Jung'un bir çocukluk psikozu vardı ve Freud bunun hakkında hiçbir şey bilmiyordu. Gerçi biliyor olsaymış bile Jung'a nasıl cevap vereceğini bilmezmiş.

Psikanaliz ve felsefe arasındaki ilişkiyi derinlere kadar takip ettiğimizde Freud düşüncesindeki 1920-1923 arası temel değişime ulaşırız. Sizin de çok iyi bildiğiniz üzere Freud yaşamı boyunca iki kez esaslı bir fikir değişikliğine gitti; ilki 1885-1900 arasındaydı, histeri nedeni olarak ayartma kuramından vazgeçmişti çünkü Oedipus kompleksini ve çocuk cinselliğini keşfetmişti. Ancak bu değişim Freud felsefesinde değişime gitmeyi gerektirmedi.

TOPOGRAFİK VE YAPISAL BAKIŞ AÇILARI ARASINDAKİ KARŞITLIK

1920-1923 arasında Freud için bir sonraki önemli değişim cereyan ettiğinde durum daha farklıydı. Topografik bakış açısından yapısal bakış açısına geçiş iki kitapla gerçekleşti: Ölüm dürtüsünün takdim edildiği *Haz İlkesinin Ötesinde* (1920), ve psişik aygıtın üçlü yeni bölünmesinin açıklandığı *Ben ve* İd (1923). *Haz İlkesinin Ötesinde* kitabında ölüm dürtüsünün ortaya atılması bence psikanaliz felsefesinde felsefi açıdan yeniden tavır almanın esas noktasını simgeliyordu. Freud'un düşüncesinde böyle esaslı bir değişime gitmesinin sebepleri felsefi değil klinik kaynaklıydı. Fakat bu değişimin esaslı bir felsefi yenilik içermediği anlamına gelmiyordu. Değişim Amerika'da topografik bakış açısından yapısal bakış açısına geçiş olarak tarif edildi, Avrupa'da ise birinci topografik modelden ikinci topografik modele geçiş olarak adlandırıldı.

1920'lerde bu bahsettiğim değişiklikler olduğunda örgütlü bir psikanalitik hareket zaten vardı ve bu hareketin mensupları topografik bakış açısı sayesinde psikanalizin cazibesine kapılmıştı. Öyle görünüyor ki psikanalizin öncüleri topografik bakış açısından hiç şikayetçi değillerdi ama şimdi bu paradigmanın yaratıcısının kökten bir revizyon istediği gerçeğiyle karşı karşıyaydılar. Bu yüzden hayretle tepki vermiş olmaları şaşırtıcı değil.

Bir psikanalistin topografik model altında yerine getirmesi gereken görev bence daha basitti ve bu sebeple psikanalist olmak daha fazla haz veriyordu. Düşman bastırmaydı; özellikle Oedipus kompleksinden doğan arzular bastırılıyordu; bastırma, çocukluk döneminde zorunlu olsa da Freud yetişkinliğe erişmiş bir kişinin bastırmanın görevine son

verebileceğini düşünüyordu, zira artık bastırmaya ihtiyaç duymayacaktı. Bastırmanın etkisini silmek terapinin görevi haline geldi. Analiz edilen kişinin içinde terapistin yardım isteyeceği güçler vardır. Dinamik bilinçdışı rüyalarda tezahür eder ve sürçü lisana yansır. Serbest çağrışım, bilinçdışını bilinçli yapmaya imkan sağlar; spontane çocukluk hatıratı ortaya çıkar ve aktarım tezahürleri geçmişin şimdide yeniden belirmesine olanak tanır. Bilinçdışı bilinçli hale getirildiğinde topografik psikanalist geri kalanı halletmesi için artık analiz edilen kişinin benliğine güvenebilir. Görece kısa bir zamanda görece kısa bir yardım, gereken her şeydi. Çocukluktaki en önemli bastırılmış arzular, bilhassa hastaya özgü Oedipallik, bilinçli hale getirildiğinde tedavi sonlanırdı.

Yapısal modelde her şey daha zordu, başarı kesin değildi, psikanalistten beklenen şey de daha külfetliydi. Artık bastırma ana düşman değildi; Benliğin birçok savunmasından sadece biri olarak, ama görece imtiyazlı bir savunma olarak görülüyordu; yadsıma, yansıtma, veya tepki oluşumuna nispetle başa çıkması daha kolaydı, çünkü gerçekliği sınayacak benlik kapasitesine daha az engel oluyordu. Psikanalizin genişleyen faaliyet alanı tatsız bir keşfe neden oldu: Psikanalizin kullandığı tekniklerle tadil etmeye gayet elverişsiz olan bu savunmaları çok fazla hasta kullanıyordu.

Bana öyle geliyor ki ölüm dürtüsü ve yineleme zorlantısının gücü keşifleri Freud için travmatik olmuştu, ve klinik psikanalizden sırt çevirip uygarlığın geleceğine daha fazla ilgi gösterme artık aciliyet kazanmıştı. İnsan uygarlığının hayatta kalabileceğinden çok emin değildi; saldırgan dürtünün gücünden doğan tehlikeyle karşılaştırıldığında psikanalizin terapi gayretleri güdük kalıyordu. Bana sorarsanız psikanalizin kurucusunun psikanalizi insanlığın karşılaştığı daha okkalı ve sıkboğaz eden sorunlarla yüzleşmeye terk ettiğini psikanaliz hareketinin de farkında olmadan anladığını söyleme cesaretini göstermemiz gerekir. *Sınırlanabilen ve Sonu Gelmeyen Analizler* (1937) metninde Freud klinik psikanalize bir kez daha ilgi duymaya başladığında üslubu daha ihtiyatlı ve daha kötümserdi ancak daha mantıklıydı.

Fakat olağan tecrübe bize gösterdi ki normal bir kişide içgüdüsel çatışmaya getirilecek herhangi bir çözüm sadece içgüdünün kuvvetiyle Benliğin kuvveti arasındaki hususi bir ilişki için geçerli olur. İster hastalık ister tükenme ister başka benzer bir sebeple olsun Benliğin kuvveti azalırsa o vakte kadar başarıyla ehlileştirilmiş bütün içgüdüler taleplerini yenileyebilir ve anormal yollara başvurarak ikame tatminler elde etme çabasına girebilir. (ss. 225-226).

Hem *Bir Yanılsamanın Geleceği* (1927) hem de *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* (1930) yapısal bakış açısının Freud düşüncesi üzerindeki etkisini açıkça gösterir. *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde Freud "her bireyin fiilen uygarlık düşmanı olduğuna" ve "uygarlığın birey karşısında savunulması gerektiğine" işaret eder (s. 6). Uygarlık ise çalışmaya mecburiyet ve içgüdüden feragat üzerine tesis edilir (s. 10). Üstbenliğin oluşumu sayesinde dış zorlama içselleştirilir. Çaresiz bir çocuğun koruyucu bir babaya muhtaç olmasından Freud tanrı ihtiyacımızı türetir. Din, inananlarını mutlu etmeyi becerememiş bir yanılsamadır. İnsanlığın evrensel, takıntılı nevrozudur (s. 43). Çünkü Freud vakti geldiğinde insanlığın bir Tanrıya inanma ihtiyacını aşacağına ve bu yüzden de *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nin tari-

hin Aydınlanma dönemine ait olduğuna inanır. Sözlerini güzel bir tespitle sonuca bağlar.

Aklın sesi nazik bir sestir, ama kendini duyan birini bulana kadar da azmetmekten geri durmaz. Sayısız başarısız denemeden sonra nihayetinde istediğini alır. İnsanlığın geleceği konusunda iyimser olabileceğimiz birkaç noktadan biri bu, ancak kendi içinde de gayet önemli bir konu. Bundan, başka umutlar da türetilebilir (s. 53). [...] Çünkü çocukluk arzularımızın önemli bir kısmından feragat etmeye razıyız, bazı beklentilerimizin yanılsama olduğu ortaya çıktığında bunu sineye çekebiliriz (s. 54).

Bu kitap yazıldığından beri Tanrı inancı üzerine kurulmamış toplumlar yaratmaya yönelik bazı girişimlere tanık olduk. Bunlar, "kişilik kültü" sonucunu doğurdu. Freud'un mutlak kadir bir Tanrıya insanlığın artık ihtiyaç duymayacağı tahmini şimdiye kadar gerçekleşmedi.

Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları, Freud ve Romain Rolland arasında bir tartışmayla başlar; tartışma, dinin bir temeli olarak Rolland'ın Benlik duygusudur. Freud bunu gayet ilginç bir şekilde açıklar.

> ....esasında Benlik her şeyi kapsar, sonrasında dış dünyayı kendinden ayırır. Mevcut benlik duygumuz, bu yüzden, Benlik ve onu ilgilendiren dünya arasında daha mahrem bir bağa tekabül eden ziyadesiyle kapsayıcı -aslında kuşatıcı- bir duygunun tortusundan ibarettir (s. 68).

Bazı insanlarda bu erken kuşatıcı Benlik duygusu, "yetişkinlikte sınırları daha keskin çizilmiş Benlik duygusu" ile yan yana sürüp gider. Bu sürüp giden çocukluk duygusu Freud için Romain Rolland'ın "okyanus duygusu" dediği ve daha sonra dine dönüştürülen şeyin temelidir.

Freud, Goethe'den ünlü bir alıntı aktarır: "Bilimi ve sanatı olanın dini de vardır; ama kişi bilimsiz ve sanatsız ise bırakın bari dinsiz olmasın" (dipnot, s. 74). Freud kederli bir biçimde şu sonuca varır, "İnsan 'mutlu' olmalı düşüncesi 'Yaratılış' planına dahil edilmemiş diyesi geliyor insanın" (s. 76). Mutsuzluk ve ızdırap üç yönden gelir: çürümeye mahkum kendi bedenimizden; arzularımızı hesaba katmayan dış dünyadan; başkalarıyla olan ilişkilerimizden (s. 72). Freud şöyle der:

> Benliğin ehlileştiremediği vahşi içgüdüsel bir itkinin tatmininden gelen mutluluk hissi, ehlileştirilmiş bir içgüdüyü doyurmaktan alınan mutluluk hissinden kıyas kabul etmez biçimde daha yoğundur (s. 79).

Freud'un komünizm gözlemleri siyasi açıdan önemlidir. İnsanoğlu tamamen iyiydi ancak özel mülkiyet insanın doğasını bozdu şeklindeki komünizmin temel varsayımını sorguladı. Bu kurama göre eğer özel mülkiyeti ortadan kaldırırsak bütün husumet bitecektir. Freud için bu bir yanılsamadır. Saldırganlığı yaratan mülkiyet değildir; mülkiyet önem kazanmadan önce de insanoğlu saldırgandı. İnsanlar severken tek yürek olur; fakat saldıracak başkalarını bulmaları gerekir. Burjuvaziyi çökerttikten sonra Sovyetlerin ne yapacaklarını

Freud çok merak ediyordu (s. 115). (Bu satırlar yazıldıktan sonra 1930lardaki Moskova duruşmaları ve Stalin'in dehşetiyle tarih bu sorunun cevabını vermiş oldu). Ölüm dürtüsü ve saldırganlığın rolü keşfedilene kadar psikanaliz toplumsal değişim için işleyen güçlerle kol kolaydı. Psikanaliz hareketi bu kitaptan sonra daha muhafazakar oldu.

Üç yıl arayla yazılan iki kitap birçok açıdan gayet benzerdir. İkisi de Freud'un hakkını yeni teslim ettiği saldırganlığın rolü ve ölüm dürtüsü üzerine kurulur ancak diğer birçok bakımdan gayet farklıdır. *Bir Yanılsamanın Geleceği* hâlâ Aydınlanmanın umut dolu birikimine dahildir ancak bu *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'na egemen olan kötümserlik hakkında söylenemez. Birinci kitap, aklın sesinin tasdik edilmesiyle son bulur; ikincisi ise şöyle biter:

> Meslektaşlarımın karşısına bir peygamber edasıyla çıkma cesaretim yok. Beni ayıplamalarına razıyım zira ben onlara - en çılgın devrimcinin de en koyu dindar kadar tutkuyla talep ettiği şey olan- teselliyi vadetmedim; ama nihayetinde istedikleri buydu (s. 145).

Birlikte ele alıp baktığımızda bu iki kitap psikanaliz bilgisinin bir yaşam felsefesine veya Freud'un söylemeyi sevdiği gibi bir *Weltanschauung*'a kapı açtığını gösterir. Hangi söyleyişi tercih ettiğimizin çok bir önemi yok; mühim olan, psikanalizin artık bir terapi tekniğiyle sınırlanamayacağı ve içinde yaşadığımız dünyaya dair yeni bir anlayışa rehberlik ettiğidir.

Psikanalizin zor sorununu bir sıra gözeterek çözüme kavuşturma girişimi Waelder'den geldi (1962). Kendisi şu hiyerarşik yapıyı önermişti:

> Analiz edilen kişi tedaviye başladığında analistin ilk görevi gözlem verilerini toplamaktır. Analist hasta hakkında diğer insanların sahip olduğundan daha fazla bilgi öğrenir. Tedavi durumunun mahrem yapısı gereği analist hastanın kimseyle paylaşmadığı olayları duyar. Terapist, hastanın bilinçdışı arzuları, rüyaları ve çocukluk hatıratı hakkında daha çok şey öğrenir. Bu veriler, yorumlar sayesinde birbirine bağlandığında klinik yorumda ikinci aşamaya geçilmiş olur. Daha soyut genellemeler yapıldığında klinik genellemelerin üçüncü aşamasına geçilmiş olur. Vakti geldiğinde bunlar kuramsal kavramlara imkan sunar; bu da klinik kuram aşamasını yaratır. Klinik kuramın ötesinde Freud daha soyut bir kuram aşaması bile yaratmıştı, buna da meta-psikoloji demişti. Freud'un bakış açısına göre meta-psikoloji psikanaliz kuramını fizik ve diğer doğa bilimleriyle aynı mevkiye getirmişti.

Waelder daha sonra Freud felsefesi dediği bir sonraki aşamayı oluşturdu; bu aşama, bütün psikanalistlerin paylaştığı gözlem ve klinik yorum aşamasıydı. Klinik kuram ve meta-psikoloji aşaması ilk iki aşama kadar esaslı değildir. Waelder, Freud felsefesinin psikanaliz için bir önem taşıdığına inanmıyordu; bu yüzden farklı felsefelere sahip terapistlerin psikanalizi uygulayabileceğini düşünüyordu. Waelder'e göre psikanaliz yazımındaki bu çeşitli katmanlar dış dünyaca ne kadar çok bilinirse psikanalize uyumluluğunu o kadar kaybedi-

yordu. Freud felsefesi diğer aşamalardan daha iyi biliniyordu. Waelder'in önerdiği hiyerarşi psikanaliz ve felsefe arasındaki bağlantıyı en aza indirgeme girişimiydi.

1967'deki ölümünden önceki esnada kaleme aldığı "Psikanaliz ve Ahlaki Değerler" (1976) başlıklı bitmemiş bir makalede

Waelder psikanalize üç anlam yüklüyordu:

1. İnsan ruhunun bilimsel bir araştırması
2. Bir terapi yöntemi
3. Sokratesçi hümanizme yakın bir yaşam felsefesi.

Waelder, terapötik olup olmamasına bakmaksızın kendi başına bir değer olarak bilincin genişlemesi düşüncesini felsefi niteliğin bir örneği olarak görüyordu (Gutman, 1976, ss. 632-634). Ben bu kaideyi faydalı buluyorum. İki temel faaliyetinin (insan ruhunu araştırma, ve daha etkin bir terapi olma eğilimi) ötesindeki bir faaliyete mahal verdiğinde psikanaliz felsefi nitelik kazanır. Psikanaliz, elde ettiği şey sayesinde bir felsefe olur.

Felsefeye yakın bir disiplin öneren başka bir psikanalist Loewald idi. İçselleştirme üzerine yazdığı 1972 tarihli makalesinde Freud'unkinden önemli ölçüde farklı bir metapsikoloji inşa eder. Loewald'a göre bastırma ve içselleştirme çelişir. Bastırma, "düşük psişik örgütlenmenin bir durumu"dur. Bastırılan şeyi bilinçli hale getirdiğimizde daha iyi bir yapısallaşmaya uğrar ve içselleştirme gerçekleşir. Loewald için bunun anlamı Oedipus kompleksinin üstesinden geldikten sonra daha zengin bir içsel yaşamın cereyan edeceğidir. O halde Oedipus-sonrası erkek veya kadın kendine özgü ve dolayısıyla felsefi olan bir bakış açısı geliştirir. Oedipus kompleksini idare etmek, kişiliğimizde daha yüksek derecede bütünleşmeyi sağlar ve bizi daha bireysel yapar. Biz de bu sürecin bir kısmı olarak kendimize özgü bir felsefe oluştururuz.

Konuyu daha anlaşılır kılmak adına psikanalizin biriktirdiği zenginliğin felsefeye aktarılabilecek kısmını size sunmak istiyorum. Psikanalizin bugün yüz yüze olduğu birçok sorunun hepsinden haberdarım ama şimdi bırakın da kendi servetimizi biraz araştıralım. Freud'un en büyük tekil keşfi bilinçdışının varlığını ve gücünü teşhis etmekti. Bu bilginin aynı zamanda zihinsel patolojiyi anlaşılır kılması ilk yan üründü. Psikanalizi bir yaşam felsefesi yaratmaya kabil hale getiren ilave gözlemler yapılabilir. Şöyle ki:

1. İnsan varlığını özgün kılan ve canlı dünyasının geri kalanından farklılaştıran şey bizim hâlâ çocukmuşuz gibi uzatmalı acziyetimizdir.
2. Bu acziyet, bizi bakıcılarımıza bağımlı kılar. Diğer canlıların aksine bizde yaşamda kalmaya yönelik güçlü içgüdüler yoktur. Çocukluğumuzda, yaşama arzumuzu teşvik etsinler diye yetişkinlerin sevgisine ihtiyaç duyarız. Bu sevgiyi alamadığımızda gayret etmeyiz ve depresif oluruz; sonra, ölme arzusu galip gelir. Yaşamlarımızı anlamlı kılmak için sadece çocukluğumuzda değil bütün hayatımız boyunca sevip sevilmeliyiz.
3. İnsanın içselleştirme kabiliyeti vardır, içselleştirmeden sonra sevilen nesnenin ve özellikle an-

nenin yokluğuna göğüs germek daha kolaydır.

4. Hem oğlanlar hem kızlar anneye güçlü bir bağlılıkla yaşamlarına başlarlar ama gizillik döneminden önce kızlarda babaya güçlü bir bağlılık ve anneye bir husumet doğar. İstediğimiz sevgiyi alamazsak saldırganlığımız artacaktır. Bu dengesizlik başkalarına karşı yıkıcı davranışlara veya intihar eğilimlerine sebep olabilir.

5. Cinsellik erişkinlikle başlamaz. Bir çocukluk cinselliği dönemi vardır; bu dönem, hem pozitif hem de negatif bir biçim alabilen Oedipus kompleksi ile zirveye vurur. (Pozitif Oedipus, ebeveynin karşı cinste olanının sevgisidir, negatif Oedipus ise ebeveynin aynı cinste olanının sevgisi). Oedipus kompleksinin etkisinin üstesinden gelmek yaşamın ana görevidir. Öncesinde ebeveyn figürlerinin birine ya da her ikisine de bağlanmış libido yeni bir sevgi nesnesine ya da ensest bağı olmayan bir sevgi nesnesine başarılı bir şekilde aktarıldığında zafer mutluluğu yaşanır. Ancak Oedipus kompleksi karşısında kazanılan zafer asla nihai değildir. Uzatmalı ilişkilerde taraflardan biri eşini ebeveyninin birinin dönüşü olarak algılamaya başlayabilir ve Oedipus kompleksi yeniden tesis olur. Böyle bir durumda Oedipus zincirine bir kez daha mahkum olmamak için yeniden sevmemiz gerekir.

6. Saldırganlığın libido karşısındaki galibiyeti ve Oedipus'un geri dönüşü tek tehlike değildir. Narsisizmin veya kendini sevmenin başkalarını sevme karşısındaki galibiyeti de bir tehdittir. Başkalarını sevmenin asla veremeyeceği tatmin ve mutluluğu verir kendini sevmek. Kendimizi ortaya koymak adına bir parça narsisizme ihtiyaç duyarız, birçok insan da narsistik noksanlığının cezasını çeker. Ama bazı insanlar da kendilerini öyle güçlü severler ki başka biriyle ilişki kurma yetilerini kaybederler.

7. Çocuk cinselliği "genital" değildir. Saldırganlığı sebebiyle çocuk ebeveynin cinselliğini sevgi ifadesi olarak değil, ya babanın anneyi yaralaması ya da annenin babayı hadım etmesi olarak tasavvur eder. İdeal koşullar altında insan libidosu bazı evrelerden geçer. Libido aslen oraldir, öncü bölge ağızdır, ve haz emmededir. Bu aşamada saldırı ısırma ile ifade bulur. Bu dönemden sonra anal faz başlar; burada öncü cinsel bölge anüs olur. Bundan sonra da üretral evre gelir; idrar çıkarma ve idrarını tutma ilgi merkezi halini alır. Sonraki aşama fallik evredir; oğlan, hadım edilme kaygısı geliştirir, kız ise penis haseti (1933). İnsan gelişimindeki devasa mucize fallik ve genital evreler arasında yani cinsel eylem artık bir saldırganlık ya da fetih eylemi olarak tecrübe edilmeyip sevgi eylemi halini aldığında vuku bulur. Cinsel gelişim pürüzsüz ilerlemeyebilir, ve ileriki gelişimi engelleyecek bir saplantı noktası oluşturabilir.

8. İnsanlar içlerinde bir biseksüellik derecesi taşırlar. Oğlanlar çocuk doğurmayı arzularlar (Jacobson, 1950) kızlar da erkek olmayı. Her şey yolunda gittiğinde karşı cinse yönelik arzular yüceltmeye uğrar ve cinsel veya karakterolojik zorluklara yol açmaz, fakat bu her zaman olan bir şey değildir. Bu arzular yüceltilmediğinde içsel çatışma veya cinsel ketlenme meydana gelir (Kubie, 1978; Jacobson, 1950). Cinsel tecrübeden etraflıca keyif alma yetisi doğrudan bizim bir cinsiyette olmamız ve tatmin olmuş hissetmek için diğer cinsten bir partnere ihtiyaç duymamız gerçeğini kabul etme yetimize bağlıdır.

9. Travmanın önemi. Dış dünyadan gelen tehlikeler vardır, bedenimizin teklemesinden kaynaklanan tehlikeler vardır, bir de bize bilinçdışının ezici güçlerinden gözdağı veren tehlikeler vardır. Dış gerçeklik bizde travmalara sebep olabilir fakat bastırılmış düşünceler veya arzular kaygı rüyalarında ve kabuslarda bilinç-öncesine girdiğinde ve artık tahammül kabiliyetimizin ötesine geçtiğinde de travma gerçekleşebilir. Psikanalitik terapi bastırmak zorunda kaldığımız şeyle yüzleşme imkanı sağlar bize, hem de aslında bastırmaya sebep olan travmanın etkisini tam

anlamıyla yeniden tecrübe etmeden. İyi yürütülen bir terapi, bir dereceye kadar, ezici olmayan dozlarda, bilinçdışımıza göğüs germe olanağı sunar. Travmaya sebep olan olaylar ise yinelemeye zorlantısı yaratacak güçtedir; böyle bir durumda bize olan şeyi şu ya da bu şekilde yineleriz. Çocukluk travmalarının yetişkinlikteki yaşamımızı belirlememesi gerektiği inancı bilimsel bir gerçek değil bir felsefe niteliğidir.

Size sunduğum bu liste tam değildir ve eklemelere açıktır, ancak psikanalizin ne kadar zengin olduğuna sizi inandırmak ve bu servetin geleneksel olarak psikanaliz dediğimiz şeyin sınırları ötesinde bir yaşam felsefesine dönüştürülebileceğini belirtmek için umarım söylediklerim kafi gelir.

Psikanalistlerin çoğu Freud'u takip edip benim sıraladığım maddeleri bir yaşam felsefesinin beyanı olarak değil de gözlem verileri olarak tasavvur edecektir. Benim iddiam ise bunların felsefe ismini hak eden bir yaşam felsefesi içerdiğidir. Bu iddia da benim o maddeleri ahenkli bir bakış açısının simgeleri olarak görmeme dayanır.

Bir felsefe olmak için ebeveyn-çocuk ilişkisine en kolay yoldan uygulanabilecek bir amaçlılık olması gerekir. Psikanalizi bir felsefe olarak benimsemiş ebeveynler bir aylık izne çıkıp bir yaşındaki çocuklarını büyükannenin bakımına bırakmayacaklardır. İlişkinin tam da bu yaşta geliştiğini ve içselleştirmenin uzun bir ayrılığa katlanacak kadar güçlü olmadığını bileceklerdir. Çocuklarını kendi yataklarına da almayacaklardır çünkü çocuk kabuslar görür. Çocuklarının önünde soyunmayacaklardır, ayrıca baba kızını çıplaklar kampına götürmeyecektir.

Bir yaşam felsefesi olarak psikanalizin bütünü tam manasıyla keşfedilmiş değildir. Bir örnek de patolojiden verelim: Birçok vakada üstbenlik yasaklı eylemi yapmadan önce uyarıda bulunmaz, ancak olay olup bittikten sonra kişiyi cezalandırır. Bir felsefe olarak psikanaliz, üstbenliğin bir uyarı gibi işlemesini ister, bir cezalandırma olarak değil.

Freud'un eserlerinin okunduğu yerde entelektüel dünyaya hitap edenin bu örtük felsefe olduğunu da dikkatinize sunmak isterim. Bizim terapideki başarılarımız o kadar etkileyici değildi. Psikanalizin felsefi içerimlerine Freud'un karşı çıkması bence talihsizlikti. Tıpkı felsefe gibi psikanaliz de analiz edilen kişiyi içsel bir çatışmaya yol açacak bilinçdışı arzularından azat etme, külfetli ketlenmelerden kurtarma ve devalarını arayan kadın ve erkeklere daha az çatışmalı bir yaşamın ve daha gelişmiş bir kişiliğin kapısını açma amacı güdüyordu.

Herhangi bir felsefenin aksine psikanaliz yaşamın ilk yıllarını araştırmaya çok fazla enerji harcamıştı. Bana göre, erken çocukluk döneminde bireyin geleceğini belirleyen üç önemli olay vardır. Birinci olay, anne ile bebek arasında tam bir ortakyaşam ilişkisinin gelişimidir; ikinci olay, bu ortakyaşamın güçlü bir ayrışma-bireyleşme evresine dönüşümüdür; üçüncüsü ise Oedipus kompleksinin hem inşası hem de çözünmesidir. Daha önce gösterdiğim üzere (*The Anatomy of Loving*, 1987) aşık olmak ortakyaşar evreyi yeniden bulmaktır. Başarılı ayrışma-bireyleşme, tükenmiş olma korkusundan ya da başkası tarafından zapt edilme korkusundan bizi koruması için zorunludur. Öte yandan bir çift birbirini zamanla anne ve baba rollerinde gördükçe Oedipus kompleksi türevleri yetişkinlikte tekrar ortaya çıkar ve böylece Oedipus tabusunu yeniden devreye sokar. Narsisizmin canlanması ve saldırganlık dürtüsünün gücündeki artış üstesinden gelmesi gereken

daimi sorunlardır. Bu fikirleri tarif ettiğim şekilde bir araya getirmek bence bir yaşam felsefesinin habercisidir.

Bizde katkılarını esirgemeyecek bir içgörü dünyası var ve Freud'un arzusunun aksine psikanaliz bana göre beyan edilmeye layık bir yaşam felsefesi inşa eder. Edelman'a kulak verip psikanalizi berraklık ve tutarlılık açısından tetkik ettiğimizde ona felsefi açıdan bakıyoruz demektir. Bilinçdışının gücünü hesaba katan çağımız açısından psikanalizi bir felsefe olarak tasavvur edebiliriz.

Biri gelip bana tedavinin hangi aşaması felsefeye en yakındır diye sorsa tedaviyi sonlandırma kısmı derdim. Çünkü hastamız kazanılan şeyle ve direnç gösterip değişen şeyle, hangi tedavinin işe yaradığıyla ve geriye yapılacak ne kaldığıyla bu aşamada yüzleşmeye çalışır. Eşle, çocuklarla, ebeveynle ve arkadaşlarla olan ilişkiler sıkça değerlendirilmelidir. En acılı olabilen bazen elde edilememiş olandır. Bu aşamada yani tedavinin sonunda hastalar yeni kazanılmış bir nesnellikle kendilerini değerlendirmeli ve kimi zaman hayatlarını idare edecek yeni bir yaşam felsefesi oluşturmalılar.

Çeviri: Adem Beyaz

Kaynaklar

Bergmann, M. S. (1987). *The Anatomy of Loving: The Story of Man's Quest to Know What Love Is*. NY: Columbia University Press.

Edelman, G. (1992). *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*. NY: Basic Books.

Fenichel, O. (1945). *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. NY: W. W. Norton.

[2] Freud, S. (1900). *The Interpretation of Dreams*. S.E. 4-5.

- (1914). *On The History of the Psycho-Analytic Movement*. S.E. 14.
- (1920). *Beyond the Pleasure Principle*. S.E. 18.
- (1923). *The Ego and The Id*. S.E. 19.
- (1925). *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*. S.E. 20.
- (1925). *Autobiographical Study*. S.E. 20.
- (1926). *The Question of Lay Analysis*. S.E. 20.
- (1927). *The Future of an Illusion*. S.E. 21.
- (1930). *Civilization and Its Discontents*. S.E. 21.
- (1933). *The New Introductory Lectures on Psychoanalysis*. S.E. 22.
- (1937). *Analysis Terminable and Interminable*. S.E. 22.

Gutman, S. A. (1976). *Psychoanalysis: Observation, Theory, Application*. Selected Paper of Robert Waelder. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Jacobson, E. (1950). The Wish for a Child in Boys. *Psychoanalytic Study of the Child 5*: 139-150.

Jones, E. (1953). *Sigmund Freud: Life and Work, Vol. I*. Londra: Hogarth Press.

2 Freud'dan yaptığımız alıntıların kaynağı: Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud, 24 Vols., Strachey, J. ed and trans. London: Hogarth.

Kaufman, W. (1950). *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. NJ: Princeton University Press.
Kubie, L. (1978). The Drive to Be Both Sexes. *Psychoanalysis Quarterly*, 43: 349-426.
Loewald, H. (1980). On Internalization. *Papers on Psychoanalysis* içinde. New Haven, CT: Yale University Press.
Maidenbaum, A. ve Martin S. A. (ed.) (1991). *Lingering Shadows. Jungians, Freudians, and Anti-Semitism*. Boston: Shambhala.
Mann, T (1933). Freud's Position in the History of Modern Thought. *Past Masters and Other Papers* içinde. NY: Alfred Knopf.
Masson, J. M., (ed.) (1985). *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, 1887-1904. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
McGuire, W., (ed.) (1974). *The Freud/Jung Letters: the Correspondence between Sigmund Freud and C. G. Jung*. Manheim, R., ve Hull, R. F. C., (İng. çev.) NJ: Princeton University Press.
Nietzsche, F. W. (1973). *Beyond Good and Evil*. Londra: Penguin.
(1993). *The Birth of Tragedy*. Londra: Penguin.
Russel, B. (1945). *A History of Western Philosophy*. NY: Simon and Schuster.
Waelder, R. (1962). Psychoanalysis, Scientific Method, and Philosophy. *Journal of the American Psychoanalysis Association,* 10: 617-637.
(1976). Psychoanalysis and Moral Values. *Psychoanalysis: Observation, Theory, Application,* NY: International University Press.
Winnicott, D. (1964). Review of *Memories, Dreams, Reflections. International Journal of Psychoanalysis*, 45: 450-55.
Wittels, F. (1931). *Freud and His Time*. NY: Liveright.

Lacan ve felsefe[1]

Nami Başer

Freud ile Lacan arasında bir fark var mıdır? Bu soruyu sormak zorunda olmamızın nedeni Lacan'ın sürekli olarak Freud'a sadık olduğunun altını çizmesinden, dahası Freud'un ölümünden bu yana doğru dürüst bir tek psikanalistin bile ortaya çıkmadığı gibi bir iddiada bulunmasından kaynaklanıyor. Böyle bir düşüncenin arkasında sadece kendisinin Freud'a yakın sularda yüzdüğü inancı var elbette. 1981'de, yani ölümünden bir yıl önce kendisi aynı görüşü tekrarlamış, "Siz Lacancı olabilirsiniz ama ben Freudçuyum" demiştir. Bu arada bu konuda diğer psikanalistlerin görüşleri de gündeme getirilince daha karmaşık bir yapıyla karşılaşıyoruz aslında. Söz gelişi André Green "Çağdaş bir psikoloji için yönetici düşünceler" adlı ölmeden önce kendisinin yazdığı 2002 tarihli son kitabında, Lacan'dan geleceğe pek bir şey kalmayacağını, analiz pratiğinde bile Lacancılığın geçersiz sayılacağını uluorta savunmuştur. Birçok psikanalist arasından Green'i seçmemin nedeni de şu: Green uzun yıllar, kendi deyişiyle 8 yıl Lacan'ın doğrultusunda yazıp çizmiş, Lacan'ı benimsemiş biriydi. Eski bir "mürit'in" böyle yan çizmesinin bir nedeni olmalı. Lacan ne düşünürse düşünsün, Freud'da olmayan ve sadece onda bulunan bir özellik söz konusu- ki bu yazımızda bunun nedenini araştıracağız.

Bu sorgulamaya kaba bir yanıt vererek konumuza girebiliriz. Freud'da olmayıp da Lacan'da var olan özellik felsefedir. Elbette insan bilimlerinde Saussure, Levi-Strauss, Jakobson, Benveniste gibi adlar Freud'un bilmediği adlardır ve Lacan onlardan da yararlanmıştır. Söz gelişi "sembolik yasa" kavramını Levi-Strauss'a borçludur. Her ne kadar tersine çevirse

---

1 Aşağıdaki metin 1 Eylül 2016'da Türkiye'de ilk olarak açılan Lacancı okulun Saint-Benoit lisesinde yapılan konferanslar serisinde Fransızca olarak yapılan bir konferansın kısaltılmış bir şeklidir.

de dilin anlam ve kavrama bağlı katmanıyla, hiçbir anlam taşımayan bağımsız ögelerden oluştuğunu Saussure'den kotarmıştır. Deme ile deyiş (énoncé ile énonciation) ayrımını da Benveniste dilbilimine önem verdikten sonra geliştirmiştir. Örnekleri çoğaltabiliriz ama bu adların bağlı olduğu bilim alanları (Dilbilim, Antropoloji) Freud'un da ilgisini çeken alanlardı. O da kendi döneminde Frazer, Abel vb. gibi bilim adamlarına başvuruyordu. Bu bilimler de antropoloji ve dilbilim gibi Lacan'ın da aynen ilgi duyacağı alanlar olacaktır. Ama felsefe söz konusu olunca kendisinde hep bir çekince var olmuş, o alana pek girmemeyi tercih etmiştir.

Yine de ben bu felsefe ile ilgili düşünceme bir iki not düşmek isterim: Gerek Freud'un gerek Lacan'ın metinlerinden yola çıkarsak Lacan'ın psikanalize katkısı bir tür felsefeye açılma olarak ele alınabilir. Freud birçok kereler Heine'nin felsefecilerin dünyanın boşluklarını "*robe de chambre*"larını takınarak kapamaya çalıştıklarıyla ilgili alaycı dokunmalarını alıntılayarak, açıkça felsefeye karşı bir tutum almıştır. Oysa biyograflarının söz gelişi Elizabeth Roudinesco'nun bildirdiği gibi Lacan daha bir lise öğrencisiyken Spinoza'ya bir hayranlık beslemiş, bununla da kalmayarak odasının duvarlarını Spinoza'dan alıntılarla donatmış, sonraları da Alexandre Kojeve'in Paris'teki Hegel seminerlerine katılmış, zamanının Jean-Paul Sartre, Georges Bataille, Michel Leiris ve Raymond Quenau gibi aydınlarıyla birlikte Hegel felsefesine aşina olmuştur. Bugün bu dersler zaten Quenau'nun steno olarak aldığı notlar aracılığıyla yayınlanmış bulunuyor ve birçok açıdan bu notlarda Lacan'a kaynak olacak görüşleri bulabiliriz. Sadece bir tek örnek verecek olursak, arzunun, ihtiyaçlara indirgenemeyeceği, talep aşamasından geçen ihtiyaçların, bu talepleri öznenin kendisinin değil de bir başkasının doyurması (ya da doyurmaya yanaşmaması) sonucunda, tam da bu nedenden dolayı, ihtiyacın diyalektik olarak arzuya dönüşmesi, Hegelci bir temadır. Lacan'ın bütün yazılarında aynen yer almaktadır. "İnsanın arzusu başkasının arzusudur" şeklinde René Girard'dan başlayarak birçok düşünürün tekrarlayacağı bu ilke bir leitmotif haline gelecektir savaştan sonra.

Hatta Lacan'a bu Hegelci kimliği üzerinden birçok eleştiri de getirilecektir. Söz gelişi Jacques Derrida, *Konumlar* adlı söyleşilerinde, "Hegel'e bu kadar masif (yığın olarak) yer açmanın aynı zamanda Kojève yorumuyla algılanan bir Hegelciliğe yol açacağı ve bu tür alıntıların sadece pedagojik olarak yorumlanmasının meşru kılınamayacağını söylemektedir.

Felsefenin psikanalizde kullanılmasının kanıtı olarak bu tutumu gösterebiliriz ama aynı zamanda "meşru kılmak" için de bir takım açıklamalara başvurabiliriz. Birincisi Lacan yazıları ve seminerlerinde sadece Hegel'e değil Sokrates'ten hatta Herakleitos'tan başlayarak Wittgenstein'a kadar birçok filozofa gönderme yapmaktadır. İkincisi de alıntılar yaptığı filozofun sadece bir izleyicisi olmadığını da belirtmektedir. Hegel konusuna dönecek olursak, Hegel'in tam da Kojeve'in en önemli olarak gördüğü usta-hizmetkâr diyalektiğini incelerken, hizmetkârın ustanın ölümünü beklemekten başka çıkar yolu olmadığını ve Hegel'in bu yorumunda "psikolojik" bir yanlış yaptığını vurgulamaktadır. Genel olarak Hegel için "histeriklerin" en yücesi derken de kendisinin histeri yorumunu ("histerik, üzerinde egemenlik kuracağı bir usta arar") hiç de Hegelci olmayan bir biçimde tekrarlar.

Lacan için söz konusu olan felsefe aracılığıyla, psikanalistlerin dogmatik yönünü kırmak, IPA'nın yani Anna Freud'un kurduğu okulun bir "benlik" kurtarma uygulamasına dönüştürdükleri psikanalizi tutarlı bir öğretiye dönüştürmektir. Kaldı ki Lacan'ın ölümünden sonra onun üzerine yazdıklarında, Derrida'nın gerek Lacan'a gerek psikanalize bu açıdan daha olumlu olarak eğildiğini de gözlemleyerek, felsefenin bu tür kullanılışının savunulabileceğini söyleyebiliriz.

Aslında Lacan'ın yazmaktan çok konuşmayı seven birisi olduğunu, yazma karşısında bir engel duyduğunu biliyoruz. "Her türlü yayınlama bir çöpe atmadır" der kendisi. Gençliğinde üniversitedeki bitirme tezi olan "Kişilikle ilişkileri açısından paranoyak psikoz" ve hemen hemen aynı dönemde 1930'larda Fransa'da yayınlanan bir ansiklopedi için kaleme aldığı "Aile kompleksleri" adlı metni dışında Lacan'dan okuduklarımız onun öğrencilerinin kaydettiği konferans, seminer vs.den oluşmaktadır.

Felsefenin ağırlığını burada yeniden bulacak ve buna da bir yorum yapacağız. Lacan'ın 1966'da yayınlanan "Yazılar" adlı ana psikanalitik metni, zamanımızın büyük bir filozofu olan François Wahl tarafından hazırlanmıştır (ölümü 2006). Bu yazıları düzenleyen, birleştiren, sınıflandıran, düzelten Wahl'dır. *Yazılar*'ın sonunda başlıca Lacancı kavramların bir sözlüğünü hazırlayan ise Lacan'ın damadı Jacques-Alain Miller'dir. Kendisi o sıralarda Fransa'daki birçok aydın gibi hem yapısalcı hem Marxçı bir kimlik taşımaktadır. Miller'in psikanalizini yaptığı Žižek de bu akıma katılacak, günümüze kadar da bu tutum Alain Badiou ile birlikte sürecektir. Bu iki düşünürün de gitgide Hegelci bir renk aldıklarını söylersek, birinci bölümde söylediklerimizi burada tekrar öne sürebiliriz.

Biz de Lacan'ın felsefe ile ilişkili düşünceleri konusunda, kendimize bir sınırlama getirerek, Lacan'ın yazılarının felsefeye ayrılan son bölümünü yani yedinci kısmı inceleyeceğiz. Bu yedinci bölümde dört inceleme yer almaktadır. Dördünün temeli de felsefeye dayanmaktadır. Felsefe yazılarını yedinci bölüme koymakla Wahl, zaten en azından jest olarak felsefeye özgü bir tutum içine giriyor aslında çünkü Freud'un 1900 tarihli *Traumdeutung* (*Düşlerin Yorumu*) kitabı bilindiği üzere yedi bölümden oluşmaktadır. Bu yedinci bölüm Freud'un sürekli olarak kendisine sorduğu bir konu üzerine felsefeye, zamanın bilimlerine başvurarak aradığı bir yanıtın peşinde olduğu bölümdür. Bu konuya epey aşina olan Wahl'da tam da bu nedenle, Lacan'ın yazılarının yedincisini felsefeye yani anlamın oluşması sorununa bağlamıştır. Soruyu şöyle dile getirebiliriz: Nasıl oluyor da nöronlar, beynin işlevi sırasında anlam üretebiliyorlar? Fliess'e mektuplarından bu yana Freud'u meşgul eden bir konudur bu. Öyle ki bu açıdan kaleme aldığı ve ancak 1954 yılında, Fliess'e yazdığı mektuplardan yola çıkarak yayınlanan 200 sayfalık "Bilimsel bir Psikolojiye Giriş" adlı incelemesi de aynı soruyu sormaktadır. Nöronların heterojenliğini bulan Freud (algı nöronları, bellek nöronları, aracı nöronlar), onların gelgitinde anlamın nasıl oluştuğunu da merak etmektedir. Evet, nasıl oluyor da en azından görünüşte bir düşünce olmaması, düşüncenin ortaya çıkmasını sağlamaktadır? Düşüncenin görünmesi (zuhur) nedir? Beliren ve belirme arasında bir ilişki var mıdır? Freud'la hemen hemen aynı yıllarda yaşayan Edmund Husserl de bilindiği gibi buna benzer soruları sormuş ve adına fenomenoloji dediği bir felsefe öğretisini buradan yola çıkarak geliştirmiştir. Bu iki büyük Yahudi

düşünürün karşılaşmadıklarını biliyoruz ama 1934 yılında Husserl psikanaliz ve fenomenolojinin birleşebilecekleri düşüncesinden yola çıkarak "Psikanaliz üzerine Notlar" kaleme almış ve bu iki alanda da anlam sorununun bulunduğu üzerinde durmuştur. Hiç kuşkusuz benzer bir kaygıdan yola çıkan Jean-François Lyotard, *Discours, figüre* (*Söylem, kılık*) adlı çalışmasında, Freud'un düşlerin yorumu konusunda yazdıklarının tamamen fenomenolojik olduğunu ileri sürecektir. Bunun nedeni şudur: Husserl, Descartes'tan başlattığı çağdaş düşüncenin özne sorununu bilince dayandırarak yeniden bu bilincin mahiyetini incelemektedir. Öte yandan da bu bilincin belirişlere yönelik kasıtlı davranışlarını araştırmaktadır. Anlam verme, beliren ile belirişin ayrılması gibi konularda o da arzu, en çok da özler konusunu yeninden gündeme getirmektedir. Lyotard'a göre *Düşlerin Yorumu*'nda Freud'un kendisinin özne olarak gördüğü ve İrma*'nın Düşü* adını verdiği süreç düşlerin özü olarak alınmakta, buradan bir genellemeye gidilerek düşlerin işleyişi yoğunlaşma ve yer değişme olarak açıklanmakta, kısacası fenomenolojik bir yol izlenmektedir.

Elbette durum aslında biraz daha karmaşıktır. Freud, Husserl'i okumamıştır ama arada bir kendisi bazı felsefelere gönderme yapmaktadır. Türkçe'ye "üst-ben" diye çevirdiğimiz überich konusunda yazdığı makalede, bu psişik katmanın Kant'ın "kategorik buyruk" adını verdiği süreçle karşılaştırabilir olduğunu öne sürmüş, ayrıca Schopenhauer'e birçok açıdan borçlu olduğunu da tekrarlamıştır. Schopenhauer'e bu bakımdan göz atacak olursak, 1869 yılında yani Freud daha on üç yaşındayken, Karl Robert Edouard von Hartmann adlı bu filozofun bir öğrencisinin *Bilinçdışının Felsefesi* adlı bir inceleme yayınlayarak birden ün kazandığını da söylemeliyiz. Bu filozof Hegel ve Schopenhauer felsefelerini bir sentez içinde birleştirme eğiliminde olan, bu bağlamda aynı yıl ortaya koyduğu bir başka araştırmaya, *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer* (Hegel ve Schopenhauer birliği olarak Schelling'in pozitif felsefesi) adını vermiştir. Burada da filozoflar ile Lacan arasında bir anlaşmazlık ortaya çıkacaktır. Freud'dan önce bilinçdışı diye bir sürecin var olmadığını iddia eden Lacan'a karşı, on yedinci yüzyılda Leibniz'de dalgaların algılanması açıklanırken kullanılan "bilinçdışı" sözcüğü ve kavramının hangi tarihsel aşamalardan geçerek Freud'daki anlamına kadar ulaştığı en çok da Fransa'da inceleme konusu olmuştur. Bu konuda en tutarlı araştırma Fransız fenomenoloji okuluna bağlı filozof Michel Henry'nin *Psikanalizin Oluşumu* (*La généalogie de la psychanalyse*) başlıklı incelemesidir. 1983'te Osaka Üniversitesi'nde verdiği bir konferansın geliştirilmiş ve 1985'te kitaplaştırılmış bu çalışmasında yazar, tarih içerisinde psikanalizin çıkışını Batı felsefesinin vurgularına bağlamakta, bu felsefenin kendince en eleştirilecek yönü olan "dış etkiler" üzerinde aşırı durmaya Freud'un kâh boyun eğdiği, kâh başka bir yöne yöneldiğini göstermektedir. Aynı yolların yolcusu olan *L'inconscient des modernes: essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse* adlı bir inceleme yazan Jean-Marie Vaysse 1999 tarihli bu yapıtında, Spinoza'nın Freud'dan bile daha ileri gittiğini gündeme getirerek, bilinçdışının felsefe açısından gerçekleştirilen bir buluş olduğunu savunmaktadır. Hiç kuşkusuz bu iki görüşte abartı vardır. Freud'un bilinçdışının klinik bir buluş olduğunu sürekli belirttiğini unutmazsak, felsefedeki bilinçdışının onu buluşunu hazırlayan bir özelliğinin olduğunu ama ona indirgenmeyeceğini söyleyebiliriz. Hele Lacan'ın "Bilinçdışı başkalarının sözüdür"

vs. gibi formüllerinin söz konusu filozoflarda bulunmadığını da tekrarlayabiliriz.

Bu arada en önemli filozof Platon elbette Freud'da sürekli saygıyla anılan bir düşünürdür. Whitehead'den Heidegger'e birçok önemli filozofun Batı felsefesinin tamamının Platon kökenli olduğunu vurduklarını düşünürsek, Freud'un düşünürü "tanrısal Platon" diyerek anmasını da felsefe yolunda bir adım olarak görmeliyiz. Freud bir önsözünde, kendisinin cinselliğe verdiği önemi eleştirenlere karşı, cinsellik anlayışının Platon'unkiyle aynı olduğunu yazarken, Lacan'ın da bu görüşü tekrar ele almasını sağlayacaktır elbette. Lacan'ın seminerlerinden birini Platon'un "Şölen" metnine adaması, konusu da aktarma (transfer) olan bu seminerde Sokrates'in Alkibiades'in kendisine duyduğu aşkı, şöleni tertipleyen Agathon'a aktarmasını sağladığını bir yorum olarak sunması epey önem taşır. Lacan'a göre Freud, Platon'un "Şölen" diyaloğunun davetlilerinden biridir.

Yine de Lacan bu konuda 1970'de birden fikir değiştirir. Kendisinin filozof değil anti-filozof olarak anılmasını ister. Bu adlandırma Fransızcada 18. Yüzyıldan beri kullanılır gerçi ama Lacan Dadacı okulun şairi Tristan Tzara'dan, onun "Anti filozof bay A" adlı metninden almıştır. Niye birden Lacan felsefeye karşı gelmektedir diye sorarsak yanıt hazırdır: Felsefe, keyif alma (*jouissance*) konusunda yaya kalmakta ve psikanalitik eylemi beceremektedir. (Cinsel bir zevk alma ve iyileşme dışlanmaktadır).

Dolayısıyla birbirilerine ters ama yine birbirlerini tamamlayan iki tutum var karşımızda. Freud felsefeye mesafeli durmuş ama zaman zaman da felsefeye yaklaşmış, yakınlaşmış, Lacan ise felsefeye açılmış ama sonra da felsefede psikanaliz açısından bir takım kusurlar bulmuştur. Alain Juranville'in *Lacan ve Felsefe* adlı önemli çalışması onun birinci dönemine, Alain Badiou'nun *Anti filozof Lacan* da ikinci dönemine ışık tutmaktadır. Juranville, Lacan'ın mutlak bir hakikat peşinde koşmadığını, bu özelliğiyle ampirik ve pozitivist felsefelerin tuzağına düşmediğini gösterirken, Badiou da sadece Lacan'ı değil Nietzsche ve Wittgenstein'ı da anti filozof olarak görürken, bu düşünürlerin çağımızın rahatlık ve kaygısızlık arayan düşünürlerinden ayrılmak için bu maskeyi taktıklarının altını çizer.

Bu üç görüş üzerinde durmamızın nedeni, şimdi okumaya başlayacağımız dört makaleye hem bir giriş, hem de bu konularda oluşmuş ön yargılara karşı ihtiyatlı davranmak içindi. Söz konusu dört makale *Yazılar*'ın yedinci bölümünde yer almakta ve 1960'dan 1966 yılına kadar altı yıllık bir dönemi kapsamaktadır. 1960 yılındaki yazı Fransız filozof Jean Wahl'ın tertiplediği "Diyalektik" seminerinde Lacan'ın yaptığı konuşma, 1966'daki ise Lacan'ın *Ecole Normale*'de yani öğretmen okulunda hoca olduğu dönemde gençlerin çıkardığı *Analiz için defterler* (*Cahiers pour l'analyse*) dergisine yaptığı katkıdır. 1966 aynı zamanda Lacan'ın *Yazılar*'ının yayımlanış tarihidir. Bu da yine François Wahl'ın sürekli ayıklama, kayıtları çözme, sıralama vs. gibi çabalarının sonucudur. Bu kitabın 774. Sayfasında bizim için çok önemli bir özdeyiş ortaya koyar. "Her türlü özneye dayalı düzenlemelerde, bilinçdışının doğrultusunda dörtlü bir yapı hep gerekli görülüp istenilmelidir" diye yazar Lacan. Dilimizdeki dört dörtlük deyiminin de her türlü yetkinliği belirttiği düşünülürse, bu ilke de elbette felsefe kökenli bir ilkedir. Kökü hiç kuşkusuz Pythagoras'a kadar gitmektedir bu inanışın. Ama bizim kültürümüzde Mevlana'nın çevresinde müzik,

matematik, şiir, evren yapısı içiçeliğinde yeniden serpilmiştir. Üçlü mantık ikili görülen bir takım terslikleri aşmayı sağlayabilir ama ancak dört ögeli ve dört işlemli bir yapı arayışı bilinçdışının bütün ilkelerini ortaya serebilir. Bunun sonucunda Lacan'da psikanalizin dört temel kavramı, söylem sınıflandırmalarının dört ayrı sınıfa ayrılması, bilinçdışının temel şemasının dört bölümü vardır.

Bu arada Mevlana'ya o dönem Almanya'sında epey önem verilmiş, onun *Fi-hi Ma fih* yani İçin içi adlı eseri Almanca'ya şair Friedrich Rückert tarafından çevrilmiştir. Gerek Goethe gerek Hegel bu çeviriyi okumuşlar ve Hegel'in *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi*'nde Mevlana'ya yer vermesini sağlamışlardır. Rückert'in kendi yazdığı "Çocuk Ölümleri Şarkısı" da Mahler tarafından yine dört dörtlük bir besteye kavuşmuştur. Mevlana o için içiyle ilgili yazısında, "İçin içi dışın dışıdır", "Varlığın varlığı, yokluğun yokluğudur" gibi ikiyle çarptığı kavramlara dayanarak, mantığın dünyanın kendisinin ontolojik açılımındaki düzenlenişini üçlü değil dörtlü bir sıralanışta bulmaktadır. Julia Kristeva'nın da üzerinde durduğu gibi Hegel'in diyalektiğini de derinlemesine ele alırsak dörtlü bir tutuma ulaşabiliriz gerçi ama genel olarak bilinçdışı değil de bilinç söz konusu olduğu için Hegel bu üçlü yapıda kalmakta, bir varsayım olarak dörtlüyü arada bir gündeme getirmektedir. Günümüz felsefesine dönecek olursak, bir Alain Badiou'nun da daha ilk yazdıklarından başlayarak, bütün metinlerinde böyle bir dörtlü peşinde olduğunu söyleyebiliriz. Politika, aşk, bilim ve şiir olarak tasarladığı bu dörtlüyü Lacan'ın çalışmalarına ve onlardan yola çıkarak geliştirdiği Platon okumalarına borçlu olduğunun altını kendisi de durmadan çizer. Böylece felsefenin de psikanalizden etkilenmesi söz konusudur.

Şimdi metinlerimize verelim kendimizi. Lacan'ın *Yazılar*'ının yedinci kısmında yer alan bu dört felsefe içerikli makalelerin adları şöyle: Öznenin Altüstolması ve Arzunun *Diyalektiği, Bilinçdışının Konumu, Freud'un Trieb'i ve Psikanalistin Arzusu, Bilim ve Hakikat.* İlk önce şöyle bir soru yöneltebiliriz kendimize: Acaba bu dört metnin ortak bir özelliği, bir birliği var mıdır? Bu soruya olumlu bir yanıt verebiliriz. Bu metinlerde, Lacan tam da kendisinin felsefe açısından konumunu belirtmekte, açmakta ve tezlerini kotarmaktadır. Şöyle ki birinci metinde söz konusu olan, Freud'un *trieb* adını verdiği önceleri itki diye çevrilen sonra da gitgide sürüklenme (*derive*) olarak karşılanan, dil ile doğa arasında yer alıp arzuya kaynaklık eden sürecin, özneyi merkezinden koparması, hatta merkezsiz kılmasıdır. Bunun sonucunda "Özne nesnesinin, içinden, dışındadır" formülüne ulaşan Lacan öznenin büyük Başkası adını verdiği dil alanına yerleşmesi sonucu, ustanın ölümünü beklediği ve bu durumda da "hadım" kompleksine çarptığını vurgular. Lacan'a göre *Oedipus* bir efsanedir. Hadım (kastrasyon) bir gerçektir. Böyle bir özne kendisinden esirgenen keyif alma sürecini arzunun tersine çevrilmiş ölçeğinde bulabilir ancak. Almodovar'ın Arzunun Yasası, sonu otodestrüksiyonla biten bu macerayı en derinlemesine dile getirir.

"Bilinçdışının Konumu" aynı konuyu bu kez adlandırma açısından ele alır. Bilinçdışı, bilincin tersi değildir. Bilince yakıştırılan birçok özelliği (en çok da düşünmeyi) bilinçdışı da becerebilir. Bilinçdışı, öznenin oluşumunda, izler aracılığıyla özdeşleşme, yabancılaşma süreçlerinden geçme aşamasındaki merkez dışı olmayı dile getiren bir kavramdır.

İtkinin sürüklenme olarak ele alındığı üçüncü makale ise, Lacan'ın her türlü doğalcılığa karşı tutumunu sergilemesine yol açar. 18. ve kısmen 19. Yüzyılın bilim ve felsefesinin bir saplantısı olan doğayı model olarak ele alma (natüralizm) psikanaliz alanında kesinlikle terk edilmelidir. Öznenin tarihini incelediğimiz gibi, dil aracılığıyla oluşan sembolik bağlar, yaptırımlar (psikanalizin kendisi de bu serüvenin içindedir) öznenin bölünmesine, yarılmasına yol açmıştır. Bu boşluğu doldurmaya çalışan "benliğin" en önemli özelliği, bilmezlikten gelme, inkâr, direnç vs. olduğundan Amerikan psikanalizinin yaptığı gibi bu benliğe bel bağlamak aldatıcıdır. Arzunun nedeni olarak anne memesinin geri çekilişinden başlayarak işleyen yabancılaştırıcı nesne (a nesnesi), fantezilerin oluşumunu tetikler ve özne yine bölünür.

Son metninde Lacan psikanalizin bilimselliğini sağlayan şeyin ne olduğunu araştırır. Bilgi hakikatle özdeş değildir. Bilim konusunda Platon ve Aristoteles'ten bu yana yapılan açıklamaları da gündeme getiren Lacan, bu bölümde dört makalenin de can alıcı noktasını belirtir. Bunu da dört ayrı adlandırmayla belirtebiliriz:

Özne
Nesne
Hakikat
Bilim

Özne konusunda yukarıda söylediklerimize ek olarak eklememiz gereken önemli bir nokta var. O da yine Freud'da bulunmaz ve Lacan söz konusu olunca gündeme getirmeliyiz. Daha doğrusu bu konu Freud'da kısmen bulunmaktadır ya da Freud'un yazdıklarının ya da buluşlarının sonucunda ortaya konulabilir. O da "İnsan bilimleri" kavramının daha doğrusu adlandırmasının kendisidir. Lacan insan bilimleri diye bir bilim alanı olduğunu kabul etmez; bunun nedeni bu özne konusudur. "Nasıl küçük ekonomiler diye bir şey söz konusu olmazsa, insan bilimleri de olamaz" diye yazar *Bilim ve Hakikat* makalesinde, "Çünkü Bilimin insanı yoktur sadece öznesi vardır. Çok eski zamanlardan beri tiksindiğim bir şey varsa o da bir tür köleliğe çağrıdan başka bir şey olmayan bu insan bilimleri lafıdır" (sf. 889).

Öznenin anne ile baba arasında, dil ile itki, gerçek olanla sembolik olan, ihtiyaçlar ve talepler arasında oluşan bölünmelerin sihirli bir değnekle ortadan kalkması söz konusu değildir. 1956 yılında Viyana'da Freud'un yüzüncü doğum yılındaki konuşmasında Lacan bu yüzden Freud'a ihanet etmekle suçladığı psikanalistlere felsefe konusundaki bilgisizlikleri yüzünden saldırır. Hakikatin kendisinin sözcüsü olarak konuşur. "Eğer tarih Hegel'in düşündüğü kadar hile yüklüyse siz olmadan da işini görecektir" diye sürdürür. Sadece özne değil; bilim de hakikat ve bilgi arasında kesintiyi üstlenmelidir. Psikanalizde olgunluk da böyle tanımlanacaktır. Özne hadım kompleksini benimsediğinde daha üst bir düzeye geçebilir ancak. Bilim de tarihini açtığında bölünmelere de açılır. Ülke olarak Amerika ve orada uygulanan psikanaliz bu durumda en çok eleştirilmesi gereken konumdadırlar. "Kuzey Amerika Birleşik devletlerine özgü tarih dışı kültür oradaki girişimlere de üslubunu verme-

ktedir: tarih kategorik bir iradeyle inkâr edilmektedir. Bu kültürün oluşturduğu toplumda kabul görmek için gereken de bu tarih dışılığın benimsenmesidir ». Öznenin altüst edilmesi üzerine incelemede Hegel'e geri dönerek, Lacan yine ondan alıntı yapacaktır. : "Herkesin bilmeden ilgi duyduğu şeylere ilgi duymak felsefeci olmak demekse eğer, bu tutarlı görüşün ilginç bir özelliği de bu konuda karar verilemez olmasıdır. Bu durumun sona ermesi için herkesin filozof olması gerekir. Tutarlılık derken felsefe açısından tutarlılığı kastediyorum elbette çünkü son çözüm olarak Hegel fenomenolojisinin sonunda bize bu şemayı sunar. Bunun özetini vermek de bize özneyi sunmak için rahat bir aracılık sağlar: özne bilgiyle ilişkilendirilmelidir." Demek ki Lacan için özne herhangi bir doğaya göre değil; bir bilgiye ilişik bir durumdadır. Bunun farkına varması, 1954'e kadar Descartes'ı eleştiren Lacan'ın, bu tarihten itibaren ona dönmesiyle sonuçlanacaktır. Heidegger'in modernliğin kurucusu olarak gördüğü Descartes, "bilimin öznesi" olarak görülecektir, Lacan'a. "Bilinçdışından söz ederken özneye gönderme yapmam, haklı olarak bir yenilik gibi görünür" der bu konuda 11. Seminerinde. "Özne, Descartesçı özne bilinçdışının varsaydığıdır. Sözün hakikat olarak kendini gösterdiği yerde gerekli olan boyut *Başkası*dır. Bilinçdışı ikisinin arasında kımıldanan kesintidir".

Özne kavramının çağdaş işlenişini Descartes ile başlatıyorsak da, Antik Çağdaki kimi kavramların bu tutumu hazırladığını da belirtmeniz gerek. Aristoteles için *hypokeimenon* yani altta duran yani Latinceye *sub-jectum* diye çevrilen sözcüğün gönderme yaptığı gerçeklik her zaman bir değişimin altta-yatanı bu durumda öznesidir. Onun için temel bir özne yoktur. Varlık (*ousia*) rastgele olanların dışındadır. Bir şey öğrenerek yine aynı kalınabilir. Aristoteles'in felsefeye madde (*hyle*) kavramını da getirdiğini de biliyoruz. Gündelik Yunancada "odun" anlamına gelen bu kavram aracılığıyla maddeye biçimin nasıl bir sağlamlık getirdiğini açıklamaya çalışır ama bu altta yatan bizim çağdaş öznemiz olamaz elbette. Ama Aristoteles aynı zamanda arzuyu düşünür. Her arzu değişme arzusu olduğu için, değişimin ilkesini oluşturmaktadır. Bu değişiklikte konu arzunun öznesidir. (Altta yatan konu, özne ve kul anlamlarını vermiştir çağdaş Latince kökenli Batı dillerinde). Tanrı arzulanan olarak dünyayı kendine çekmektedir.

Hegel'e dönecek olursak, onda arzulayan özne ve kesinlik arayan özne çelişkilerin birbirlerini çektikleri Brecht'in deyimiyle birbirlerine öpücük verdikleri bir diyalektik içinde erir. Kendinin bilinci birtakım yabancılaşmalar aracılığıyla hakikatine ulaşmaya çalışır. Özne kendi kendisini nesneleştirme sürecine girer. Bernard Bourgeis'nın dediği gibi "Öznenin karşısında nesnenin kendi kendini yok etmesi vardır ve bilinç hakiki bir nesneyle karşılaşamaz; bunun için özne ile nesnenin birliği (kendi içinde başkası olarak taşıdığı ilişkinin bir anı ve ilişkisidir bu)". Varlığın bu yapıda yer alması kimliğin kendi kendisinden ayrışmasıyla sonuçlanır. Bu hakikat ve aklın ayrışmasıdır.

Çağdaş bilimleri, dilbilimini ve antropolojiyi öznenin bölünmesine dayandıran Lacan buradan böylece Nesneye geçiş yapar.

Nesne sorunu: özne kavramı gibi o da antik bir geçmişe sahiptir: *Anti-keimenon.* Alta değil de karşıya atılan. Ama bugün bizim nesne dediğimiz yerlerde Yunanlılar daha çok "şey" ya da "olan" gibi sözcüklere yer verirler. Günümüzdeki nesne anlayışını eleştiren

Heidegger yeniden bu sözleri gündeme getirmiştir. Lacan, sadece savaş sonrası Fransız fenomenologların Sartre ve Merleau-Ponty gibi düşünürlerin yazıp çizdiklerinden yola çıkarak değil aynı zamanda Fransa'daki en önemli Heideggerci olan Jean Beaufret kendisine psikanaliste gelen bir "analizan" olduğu için, Heidegger'le tanışmak istemiş, yazılarını ona göndermiş, ayrıca Heidegger'in *Logos* adlı incelemesini Fransızcaya çevirmiştir. Sonradan Alain Préaut'nun yeniden Fransızcaya çevireceği 1951 tarihli bu metin Herakleitos'un 50 no'lu fragmanının bir yorumudur. Heidegger bu makalesinde *logos*un mantık ya da bilim olarak çevrilmesinin aldatıcı olduğunu, *logos*un Antik Yunan'da:

Söyleme, deme
Derleme, toparlama
İlişki sağlama (Rapport)
Bir tür keyif alma (dönüşlü fiil olarak kullanıldığında)

Anlamlarına geldiğini vurgular. Almancada *legen* yani yaymak, sermek anlamlarını da buna katan Heidegger, derleme yayma anlamlarını da birleştirir. *Logos* şeyi, nesneyi birleştiren bir arada tutan birliktir ona göre. Metni sonradan çeviren Préau da Almancadaki *gesamt* ve Yunancadaki *homos* (eş) kavramlarının tıpkı Fransızcadaki *ensemble* (beraber) sözcüğüyle birlikte aynı kökten geldiğinin üzerinde durur. Hepsinde ortak olan "bir" anlamındaki *sem* sözcüğünden… Derrida, Lacan'ın psikanalize katkısının Heideggerci bir yönü olduğunu savunurken bunu hatırlayacaktır. *Position*larında "Örtünme ve açmanın birliğinin" Lacan'ın psikanaliz çabasının özet bir ilkesi olduğunu söyler.

Bilinçdışı birtakım tetikleyici ögelerden oluşur. Bunların büyük Başkasına bağlanması bir yer oluşturur. Bu yer yasanın yeridir. Yasa ile arzu birbirlerine dönüşür. Bu yüzden de mutlak bir nesne olamaz. Arzunun sürebilmesi için bir yasanın onu yönetmesi gerekir. Bu durumun nesnesi ise itkinin, sürüklenmenin, fantezinin nesnesidir. Önce annenin vücudunda düşünülen, bulunan bu nesneye a nesnesi adını verecektir Lacan. A en başından bu yana kaybolmaya adanmış bu nesnenin özneyi başkalaştırmasının da açıklamasıdır. (a "alienation", yabancılaşma sözünün baş harfidir) Annenin memesi sonradan onda olması gereken fallus olarak da ortaya bir türlü bu şekilde çıkmayan bu nesne babayla ilişkide de babayı böler. Dört dörtlük bu bölünmede şu ögeler vardır:

Özne
Temel anne nesnesi
Gerçek baba sonra da benin ideali
Mutlak baba

Sonuç olarak özne bölünmüştür ve nesne elimizin altından kaymaktadır. *Bilim ve hakikat* adlı metninde Lacan şöyle yazar: "Bu bölünme bir düğümdür. Freud'un bunu nasıl açtığını hatırlatalım. Annede olmayan penisin fallusun doğasını ortaya çıkarmasıyla açar. Burada özne gerçeklik karşısında yarılır, önünde açılan uçuruma karşı bir kale duvarı örer, fobidir

bu, öte yandan yüzeyi de bir fetişle örter, bu da yer değiştirmiş ama yerinde tutulmuş penistir." Bu trajik durumun bilimi nasıl olacaktır peki?

Bilim ve hakikat'te, Aristoteles'in dört neden öğretisine geri döner Lacan: Aristoteles heykel örneğini vererek, nedenleri birbirlerinden ayırmıştır: maddi neden, biçime dayalı neden, amaca yönelik neden, etkileyici neden. Heykel örneğinden yola çıkarsak bu nedenler sırasıyla heykelin yapıldığı mermer, heykelin konusu, nereye yerleştirilip neye hizmet edeceği ve heykeli yapabilmek için kullanılan kesici aletlerdir. Bunlara paralel olarak Lacan: Büyük etkileyici "din"i, amaca yönelik (bunu olumlu olarak ele almalıyız. Tevrat baba adlarının ne olduğunu anlamamıza yarar) ve çağdaş bilimleri biçimsel olarak açıkladıktan sonra psikanalize gelir. Psikanaliz maddeye dayalı nedenin doğrultusundadır. Dilde anlamı olmayan ögeler bir araya gelerek anlam üretmekte ama böylece anlamın temelinde madde olarak yer almaktadırlar. Öğretisinin bu aşamasında "maddeci" olarak bildiğimiz 18. Yüzyıldan beri Batı ülkelerinde gelişen, Diderot'dan Marx'a kadar uzanan geleneğe de yeşil ışık yakmıştır. Onun açtığı bu yoldan Julia Kristeva, Louis Althusser, Alain Badiou ve Žižek yürümüş ve en çok da Fransa ve İngiltere'de psikanaliz ve Marksizm arasında eklemleme denemelerine girişmişlerdir. Marx'ın artı değerini örnek alan Lacan her söylemde öznenin bilinç dışında artı keyif arzusu olduğunu da göstererek kendisi de bu konuda öznenin ekonomik yorumunu genişletmiştir.

En son olarak hakikat sorununa geliyoruz. Latin dillerinde bu kavram için daha çok doğruluk anlamına gelen *vérité* sözcüğü kullanılmaktadır. Heidegger bu konuda da Lacan'a öncü olmuştur. Ona göre hakikati Yunancadaki karşılığından yola çıkarak düşünmek gerekir. Yunancada *Aletheia*'yı incelersek olumsuzluk eki *a-* onun başında bulunmaktadır. *Lanthanomai* Yunancada "saklanıyorum" ve "unutuyorum" anlamlarına gelir. Demek ki hakikat saklılıkların, unutmanın ortadan kalktığı bir sürece doğru yol almaktır. Psikanalize gelen özne, transfer yapmadan önce bir şeyler bildiğini varsaydığı kişiden, psikanalistten bir talebi yerine getirmesini beklemektedir. Burada Lacan, hakikatin hiçbir zaman tam olarak söylenemeyeceğini, yarım yamalak dile gelebileceğini de söyler. Öznenin hikâyesini tarihe dönüştürmek, çok anlamlılığa götüren dil yasalarına bağlılığın altını çizmek, hakikatin gerçekle kesişmesini sağlayan tek durum olan özneler arası alışverişi çoğaltmak psikanalistin "beraberce çalışmasını" sağlar. Kiminle? Analize gelen ve analizi asıl götüren kişiyle. Eskiden ona hasta denirdi. Freud daha çok sabreden sözcüğünü kullanmıştı. Lacan ona *analizan* diyerek, hakikatin çıkışını araya yerleştirir. Ne olursa olsun artık "özerk bir benlik efsanesi" yıkılmıştır. Bu da Lacan'ın hakikatidir. "Bilinçdışı öyle bir söylemdir ki Başkasından, kendi unuttuğu mesajını tersine çevrilmiş bir biçimde söz verme olarak alır".

Fransız düşünür Maurice Blanchot, Freud'un Sokrates'in bir reenkarnasyonu olduğunu yazmıştı zamanında. Tıpkı Sokrates gibi Freud da aynı zamanda iki kişinin diyalogundan hakikati çıkarıyordu aslında. Bu açıdan da Lacan, felsefenin başka adlarına da açılır. Gençliğinde Joyce'u romanı Ulysses'i yüksek sesle okurken dinlemiş, Mallarmé'nin dili dağıtma olarak gören şiirlerini de ezberlemiş, Gide'in roman içinde roman kuramını benimsemiş, (Gide buna "uçuruma koyma" adını vermiştir), tam anlamını kestiremediği bir evrende ilerleyen Kafka'nın kahramanlarını psikanalizin uğraşına benzetmiş, Cocteau'nun

plastik efsane Kahramanı Potomak'la coşmuş, Bataille'dan gerçeği atık olarak görme ilkesini almış ve şair Max Jacob'dan şu ilkeyi hep tekrarlamıştır: "Hakikat hep yenidir".

"Ne Freud ne Marx ne Descartes ne Platon aşılabilir çünkü onların tek bir tutkusu vardı: Hakikat" Bu konuda son sözüdür.

Kristeva ve din

Zeynep Direk

1980'li yıllarda Kristeva *Dehşetin Güçleri (1980), Aşk Hikayeleri (1983) ve Siyah Güneş (1984)* üçlüsünü yayınlamıştır, üç kitabın da odağında narsisizm vardır. Psikanalitik bakış açısından yorumlandıklarında dinlerin ne ifade ettiği üzerine de bu çerçevede düşünmeye başlamıştır. 1984 tarihli *Başlangıçta Aşk Vardı: Psikanaliz ve İman* yazısında Kristeva, dinle bir analist olarak ilgilendiğini belirtir. Kredo'yu (Havarilerin Sembolü) Hıristiyan dogmasının bir sunumu olarak değil, arzuları ve temel travmaları gösteren fantazmlar olarak okur.[1] Dine bu yaklaşımında, *Totem ve Tabu*'da dinsel ifadeleri insan ruhunun arzulanının ve huzursuzluklarının sembolik ifadeleri olarak ele alan Freud'u takip eder.[2] Kristeva semiotik ile sembolik arasında yaptığı ayrımla da bu stratejisini destekler. Dinsel anlamlandırışlar itkilerin semiotik tezahürlerinin sembolik biçimler düzeyine çıkarılmasıdır. Başka deyişle, dinsel anlamlandırışlar, yönelimsel edimlerin bilinçli öznesine, yani modern felsefenin öznesine dönerek açıklanamazlar. Söz konusu anlamlandırış süreçlerini bilincin öznesinin evveline, berisine götürmemiz gerekir. Bunlar, ölümden duyulan dehşet duygusuyla yakın

1 Julia Kristeva, *In the Beginning Was Love: Psychoanalysis and Faith, New York: Columbia University Press, 1987, s. 43.*

2 Sigmund Freud, "Totem and Taboo: Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics," *Standard Edition of the Complete Pyschological Works of Sigmund Freud, çeviren James Strachey, London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, Cilt. 13.*

bağlantısı içerisinde ve tatminini yasaklayan yasa karşısındaki arzuyu ifade ederler. Dinsel esrime, arzunun geçici bir özneyi yaratan ve yok eden olumsuz hareketinden doğar. Ensest yasağını babanın katliyle ilişkilendirerek açıklayan Freud'un aksine, Kristeva'nın kutsalın kaynağını abjeksiyona bağlaması ve bunun da sembolik ana katlinin önceliğini ima ettiğini ileri sürmesi dikkate değerdir.

Kristeva'nın psikanalitik yaklaşımının Bataille'ın felsefi antropolojisiyle bir ilişkisi var mıdır? Kristeva'nın dini kavrayışının Freud'un *Totem ve Tabu*'daki din yorumuyla ilişkili olduğuna değindim. *Totem ve Tabu*'daki düşünce, etnoloji ile psikanalizin nasıl birbirine ışık tutabileceğini gösterir. Foucault, Kelimeler ve Şeyler'de bu iki disiplini iki karşı bilim olarak ele alır. Bunlar, insanın yaşam, emek ve dille ilişkisini kendi kendisine *temsil ettiği* insan bilimleriyle tezat oluştururlar. Ekonomi, sosyoloji ve filoloji gibi insan bilimlerinden farklıdırlar çünkü insanın sonluluğunun biçimleriyle (özellikle de yasa, arzu ve ölümle), yani insanın varoluş deneyiminin temsil edilemeyen sınırlarıyla ilişki kurarlar.[3] Bataille'ın düşünümü daha çok antropolojiye, Kristeva'nınki ise psikanalize dayandığı halde, aralarında Foucault'nun açısından büyük bir fark yoktur. Kristeva, psişeyi birey ile toplum arasındaki ilişkinin bir arayüzü olarak görür. Psikanaliz ve antropoloji kesişen söylemlerdir. Din makrofantazmların alemiyse psikanaliz de bu makrofantazmların nasıl mikrofantazmları yansıttığını soruşturur. Örneğin Kristeva'ya göre duada nesnesini biçimsizleştirerek kendisini ele veren cinsel bir arzu vardır.[4] Bataille ve Kristeva'nın din üzerine düşünümlerinin, kutsalın kaynağı olarak abjekti konu edindikleri için yakın olduklarını söyleyebiliriz; ikisi de insanın sonluluğunun yukarıda sözü edilen biçimleriyle temas içindedir. Bununla birlikte, bu temas dinsel anlamlandırışta gerçekleşir; din bir temsiller aleminden çok anlamlandırışların, anlam ifade edişlerin bir alanıdır.

Bununla birlikte, Kristeva'nın *Dehşetin Güçleri'nde* Bataille'a oynattığı rol, bu metinde ona çok az bir yer verilmiş olması şaşırtıcıdır. Bataille'ın Lanetli Pay'da "tiksinme", "istikrah" "iğrenme" "mide bulantısı" yaşantılarına saplantılı bir biçimde geri döndüğünü göz ardı eder; profan ve kutsal dünyanın birlikte oluşumu üzerine düşünümünü abjeksiyon fenomeniyle ilişkilendirmesini "antropologların bulguları" ifadesiyle başka çalışmalara benzeterek indirger. Kristeva yaşam felsefesini, Bataille'ın bu bulgularla ilişkisini belirleyen heterolojiyi gözardı etmeyi seçmesidir. Eserine sadece bir kez gönderme yaptığı halde, Bataille'ın adını üç kez anar. Dehşetin Güçleri'nin "Pislikten Kirletmeye" adını taşıyan üçüncü bölümü Bataille'ın "Abjeksiyon ve Zavallı Biçimler" başlıklı yazısından bir epigrafla açılır.[5] 1933 yılında yazılmış bu deneme abjeksiyonun dinle ilişkisi hakkında değildir, abjeksiyonun politik bir çözümlemesini yapmayı amaçlar. Burada bundan kısaca bahsedip Kristeva'nın Bataille'ın abjeksiyon mefhumunun yoksul ve çarpıtılmış bir yorumunu yapıp yapmadığını sorgulayacağım.[6]

---

3 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences, New York: Vintage Books, 1970, ss. 421-414.*

4 Julia Kristeva, *In the Beginning Was Love: Psychoanalysis and Faith, New York: Columbia University Press, 1987, s. 44.*

5 Georges Bataille, "L'abjection et les formes misérables," *Essais de sociologie, Œuvres complètes, Paris: Gallimard, 1970, 2: 217ff.*

6 Kristeva'nın *Dehşetin Güçleri'nde yaptığı Bataille okumasının tuhaflığını ilk fark eden ben*

Gerçekten de, *Dehşet'in Güçleri*'nde Bataille'ın adı geçtiği yerde, Baille ile Kristeva'nın abjeksiyonu ele alışlarını birbirinden ayırt etmemizi sağlayan bir uğrakta bulunuruz. Kristeva da orada bir sınıra gelmiştir, aslında bu sınır onun betimlediği abjeksiyon yapısına aittir. O sınırda, kendi ile öteki arasındaki hududu farketmek zordur; Kristeva için de Bataille ile kendisi arasındaki sınırı farketmek zor gibi görünmektedir. 1933 tarihli denemeye kendi abjeksiyon betimlemesini Bataille'ınkinden ayırt etmek için başvurur. Bataille bu yazıda faşizmin güçlerini abjeksiyonun güçleri olarak okur, faşizmin yükseldiği tarihsel bağlama böylece felsefi bir tepki gösterir. Ezilmeyi abjeksiyonu kullanarak açıklar ve ezilmenin doğrudan güç kullanarak boyun eğdirme olmadığını vurgular. Ezilen sınıflar önce rezil, sefil, alçak, zavallı, pislik olarak inşa edilirler; abjekt sayıldıkları için onlarla temas yasaklanır. Bataille bu sınıfların nasıl faşizmi alt edebileceklerini ve kendilerini ondan koruyabileceklerini sorar. Kristeva'nın Bataille'ı alıntılarken bu bağlamın sözünü etmemesi ilginçtir: "Abjeksiyon [...] abjekt şeyleri dışlama buyruğunu yeterince güçlü bir biçimde üstlenememektir (ve bu edim toplumsal varoluşun temelini tesis eder)..."[7] Kristeva bu cümledeki "abjekt şeyleri dışlama buyruğunu yeterince güçlü bir biçimde üstlenememe" ifadesine odaklanır ve bu kapasitesizliği, abjektin zemini olan yasak mantığının yapısal bir parçası haline getirir. Bataille'dan bu hamleyi yapmak için destek alır. Şöyle yazar: "Abjekt'i kuran yasak mantığının işleyişi, ilkel toplumlarda kirletmeyle ve kirletmenin kutsal işleviyle ilgilenen antropologlar tarafından ortaya koyuldu ve belirginleştirildi. Fakat bildiğim kadarıyla Georges Bataille, abjektin üretimini, diğer bakımlardan her toplumsal düzenin oluşumunda zorunlu olarak bulunan bu yasağın zayıflığıyla ilişkilendiren tek antropologdur."[8] Kristeva yasağa zayıflık atfeder, oysa Bataille abjekt şeyleri dışlama edimini buyuran emri üstlenip ona göre hareket etmekteki başarısızlığı (kişinin fiziksel veya zihinsel yetilerden yoksun olmasının bir sonucu değilse) yoksulların toplumsal ve maddi koşullarına bağlar. Sefalet içinde yaşayanların yasağa uygun hareket etmelerinin maddi ve toplumsal koşulları yoktur. Onlar pistir, temiz görünme imkanına sahip değildirler. Bu Bataille'ın soysuz veya piç olduğu için suçlanamayacak çocuğa gönderme yapmasıyla da desteklenir. Kristeva'nın Bataille'dan yaptığı alıntının devamına baktığımızda onun abjeksiyon betimlemesini Bataille'ınkinden nasıl ayırdığı daha net bir biçimde görülür: "[...] Dışlama edimi toplumsal veya ilahi egemenlikle aynı anlamı haizdir, fakat aynı düzeye yerleştirilmemiştir; egemenlik gibi kişilerin alanına değil, tam da şeylerin alanına yerleştirilmiştir. Anal erotizmin sadizmden farklı olduğu gibi farklıdır ondan." Kristeva bu cümleleri, Bataille'da abjeksiyonun özne/öteki özne ilişkisini değil, özne/nesne ilişkisini ilgilendirdiğini öne sürecek bir biçimde yorumlar. Bununla birlikte, Bataille abjeksiyonun insanlar arasındaki ilişkiye girmediğini söylemez. Genel hatlarıyla bütün argümanı

---

değilim. Sylvère Lotringer Kristeva'nın Bataille'ın atık kavramını siyasi bağlamından koparark kullanmasını sorgulamıştır. Bkz., Kristeva ile yaptığı söyleşi: http://semiotext(e).com (çeviri Jeanine Herman).

7 Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection, New York: Columbia University Press, 1982, s.56.*

8 A.g.e., s. 64.

insanların abjeksiyonunun altında şeylerin abjeksiyonunun yattığı, insanı dışlamanın şeyi dışlamaktan geçtiğidir. Abjeksiyon ezenin toplumsal düzeydeki bireysel egemenliğini tesis etmekle kalmaz, ilahi egemenliği de kurar. "Anal erotizm" ile "sadizm" arasındaki ayrım insanların abjekt hale getirildiği çeşitli düzeyler arasındaki farkların ele alınabilmesini sağlar. Anal erotizm ezenin sefalet içindeki veya rezil hayatlar süren sınıfları abjekt şeyler sınıfına indirgeyip dışlamasına gönderme yapar. Bu şeylerin değeri yoktur, öyleyse onları temizlemek gerekir. Diğer yandan, sadizmde ezilen öteki aynı zamanda da kişi olarak arzulanır. İlahi egemenlik olarak sadizmin toplumsal ezme işlevi içersindeki egemenliğin ötesinde olmasının sebebi budur. Şeylerin abjeksiyonu hem profan hem de kutsal dünyaların temelinde olduğu halde, ilahi egemenlik şeylerin abjeksiyonuna indirgenemez; zira sadizm için öteki, bir şeyden ibaret değildir. Dinsel alem de insanlar arasında işleyen abjeksiyonun özgül bir tipi olarak anlaşılmalıdır. Bunun için Erotizm'de erotik deneyim dinsel olana ışık tutan örneksel bir rol oynar.

Kristeva, Bataille'ın denemesinin siyasi ve dinsel ufkunu kapalı tutarak abjeksiyona ilişkin kendi görüşünü savunmuştur. Onun kendi pozisyonunu Bataille'ınkinden ayırt etmesini mümkün kılmıştır bu. Kristeva abjeksiyonda "hıçkırıkların ve kusmaların şiddetinden"[9] geçerek ben'in kendisini doğurduğu bir sınıra geldiğini vurgular. Yaşayan bir varlık olarak koşulumun bu sınırından çekip çıkarırım kendimi. Abjeksiyon kimliğin, sistemin, düzenin kaybıdır ama ayrılık yoluyla bir özdeşlik, kimlik kazanmanın sürecinin de başındadır. Kristeva onun "ikincil bastırmanın boşluklarında beliren" ilksel bastırma olduğunu söyler.[10]

İnsan ruhunun bu yapısalcı çözümlemesiyle Bataille'ın siyasi, tarihsel faşizm çözümlemesi arasındaki tezat kesindir. Dehşetin Güçleri'nde faşizme destek verdiği bilinen bir olgu olan Céline, başlıca edebi figürdür ve abjeksiyon Kristeva'ya onun eserini yorumlamanın kuramsal çerçevesini sunar. Céline'i okumak için kuramsal bir çerçeve geliştirirken Bataille'ı faşizmi düşünmeye çalışan bir abjeksiyon düşünürü olarak marjinalleştirmesi şaşırtıcıdır. Örneğin 1933 tarihli "Faşizmin Psikolojik Yapısı"nın adı bile anılmamıştır. Kristeva'nın Bataille'a mesafe koymak istemesinin sebebi, belki de abjeksiyon fenomenini öznenin Öteki ile ilişkisinde, daha belirli bir ifadeyle, anneyle ilişkisinde düşünmek istemesidir.[11] Kişisel arkeoloji düzeyinde, kökensel abjeksiyon olayı anne-çocuk çiftinde meydana gelir, "dilin sağladığı özerklik sayesinde, daha anne varlığın dışına çıkmadan, dışında varolmadan evvel, onun üzerimizdeki hakimiyetinden kurtulmak için girişimlerde bulunuruz. Şiddetli, beceriksizce bir kopma, uzaklaşma denemesidir bu, hem güvenlik sağlayan hem de bizi kaskatı bir hale sokarak hareket etmemizi zorlaştıran bir gücün hükmü altına tekrar düşme riskini biteviye taşır."[12] Dehşetin Güçleri'nde abjeksiyon özne-nesne bölünmesinden önce gelen ve hem öznenin hem de nesnenin varlığa gelmesini koşullayan deneyimin ta kendisidir. Çocuk anneyi abjektleştirmeli ve ondan kendisini

9 A.g.e., s.2
10 A.g.e., s.12
11 A.g.e.
12 A.g.e., s. 13

ayırmalıdır. Çocuğun bedensel özneliğinin kuruluşu ve nesnelerin nesneleştirilmesi, kendiyle ilişki ve nesne ilişkisi bu ayrılığı takip eder. Bu saptamalar, kendiyle özdeşleşirken öteki insanları faşistçe dışlamanın temelinde annenin çocuk tarafından abjektleştirilmesinin yattığını ima ediyor olabilir mi? Kristeva'nın bunu öne sürdüğünden emin değilim. Gerçi bunu söylüyor olsaydı politik bir risk de almış olurdu: Eğer abjeksiyon psişenin bu sonuçlara yol açan yapısal bir özelliği olsaydı, faşizm, ırkçılık, cinsiyetçilik ve dinsel ayrımcılıklara da toplumsal kimliklenme de zorunlu ve kaçınılmaz bir rol verilmiş olurdu.

Kristeva'nın din yorumuna döneceğim şimdi. Dinde psişik deneyimin temsil edilemez sınırlarıyla karşılaşırız, diyordu. 1993 tarihli Ruhun Yeni Hastalıkları'ndaki "Kitab-ı Mukaddes'i Okumak" bölümünde Kitab-ı Mukaddes'in yapısalcı okumalarının dinin ızdırap çekme ve arzulama sınır deneyimlerini ifade ettiği boyutları sessizce geçiştirdiklerini ileri sürer.[13] Bu çeşitli deneyimleri son kertede, ensest yasağı yüzünden vazgeçilmesi gereken anneye duyulan arzuya gönderme yaparak yorumlar. Yahudilikte bulunan besin yasakları gibi başka yasak biçimlerine de değinir ve bu saflık kaygısını çocuğun anneden ayrıldığında kapıldığı birincil pre-oidipal endişeyle bağlar. Kristeva dinsel sınır deneyimin, hem arzunun hem de tiksinmenin dehşetinin mevcut olduğu kökensel bir muğlâklık deneyimini, yani annenin abjeksiyonunu, Hegelci Afhebung'un üçlü işleviyle inkar ettiğini, koruduğunu ve başka bir düzeye taşıdığını düşünür. Abjeksiyon hem alçaltılan hem de yüceltilen bir varlık olarak anneyi vücuda getirir. Kristeva, Bataille da dahil olmak üzere antropologların bu muğlâklığı tabunun bir özelliği olarak gördüklerini belirtir fakat bu vesileyle Bataille'a yaklaşmak yerine ondan uzak durma tavrını sürdürerek Mary Douglas'ın çalışmasına gönderme yapar.[14] Douglas kirli olarak addedilen adet kanı ve dışkı maddelerinden arınma ritüellerine odaklanır. Douglas'ın bulguları zemininde Kristeva kutsalın oluşumunda annenin rolünü inceler. Gerçi Freud bedenden ayrılan dışkının doğum, anneden kökensel ayrılma olayı anlamına geleceğini zaten söylemişti. Dışkı gibi anne de bedenin özdeşliğini, bedenin sınırlarının özerkliğini tehdit eder. Kendini anneden ayırmakta başarısızlık ölümü ve yıkımı ima eder ve baba işlevinin artık güçlü olmadığı bir toplumda, tüm toplum abjekt tarafından tehdit edildiğini hisseder. Sara Beardsworth'un ileri sürdüğü gibi, "Bir toplumda arınma ritüellerinin varlığı... sembolik işlevin, babanın işlevinin zayıflığına veya çöktüğüne delalet eder."[15]

Kristeva'nın din okumasının belirleyici bir özelliği dinin bize sunduğu esas bir imkanı vurgulamasıdır. Sembolik bir sistem olarak din aynı zamanda temel bir biçimde babanın yasasıyla ilgilidir ve bu yüzden de bize bu yasayla uzlaşma, barışma imkanını verir. Freud uygarlığımızın nevrotik bir uygarlık olduğunu iddia etmişti ve Lacan neden sembolik sisteme hadım edilmiş özneler olarak girmemiz gerektiğini, arzunun ayrıcalıklı phallus göstereni tarafından örgütlenmiş olarak belirdiği arzu diyalektiğiyle açıklamıştı. Kristeva annenin abjeksiyonunun, annenin arzu nesnesi olarak kurulduğu gereksinim, talep ve arzu

13 Julia Kristeva, *New Maladies of the Soul, çeviren, Ross Guberman, New York: Columbia University Press, 1995.*

14 Mary Douglas, *Purity and Danger: an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, Routledge, 2002.*

15 Sara Beardsworth, *Julia Kristeva: Psychoanalysis and Modernity, s. 128.*

diyalektiğini önceleldiğini gösterir. Izdırap çekmemizin tek sebebi hadım edici bir keşifte bulunmamız, gücümüzün ötesinde arzuladığımızı farkederek sınırlarımızla karşılaşmamız değildir; özdeşliğimizin, kendiliğimizin bir tehditle kurulmuş olmasıdır. Anne hayat verir ama çocuğu yutma, soğurmayla tehdit ettiği ölçüde ölüm de ondan gelir. Kristeva seven ve affeden bir babayla kurulan ilişkinin narsistik acılarımızla başetmemize yardımcı olabileceğini savunur. Dinde dişinin rolünü sorguladığı ve kutsalı abjeksiyon olarak anladığı halde, dini esasen babayla ilişkiyi psişik olarak yeniden çalışma imkanı sunması bakımından kavrar. Öznenin eğer seven bir babayla ilişki kurmanın olanaklarından yoksun kalırsa çok daha fazla acı çekeceğine ikna olmuştur. Din sembolik düzeyde bu olanakları sunar. Başlangıçta Aşk Vardı:Psikanaliz ve İman'da şöyle yazar: "Hıristiyanlık insan hayatında babanın işlevinin sembolik ve fiziksel önemini başka dinlerden çok daha fazla çözmüştür. Bu üçüncü tarafla özdeşleşme, çocuğu, anneyle arasındaki keyif veren fakat yıkıcı fiziksel ilişkiden ayırır ve başka bir boyuta, dilin rahatsızlığı ve yokluğu açımladığı sembolizasyon boyutuna tabi kılar."[16]

Kristeva'nın önceliği öznenin psişik iyiliğe erişmesine yardım edecek kültürel kaynakları bulmaktır, bunlar ona konuşan özne haline gelme imkanını tanıyacaklardır. Dinin böyle bir kaynak olabileceğini düşünür, çünkü din babayla ve onun yasasıyla ilişkinin olumlanması imkanını verir. Kristeva'nın din yorumu dinin tanıdık bir psikolojik olumlanmasına ulaşır (din herşeye gücü yeten bir babayla ilişki sunarak insanı rahatlatır), kendi din yorumu ile Bataille'inki arasındaki mesafeyi vurgulamak ister. Aşk Hikayeleri'nde Bataille'ın Annem'i üzerine yazdığı kısa metindeaşikardır bu. "Bataille ve Güneş, ya da Suçlu Metin" başlıklı bu kısa makalede mesele tamamen Bataille'ın annesiyle ilişkisini olumlaması, daha kesin bir ifadeyle, annesini tanrılaştırmasıdır. Bataille şöyle yazar: "Çoğunlukla bana anneme tapıyorum gibi geliyor. Ona artık tapmayabilir miydim? Evet: Taptığım Tanrıdır. Fakat Tanrıya inanmıyorum. Deli miyim o halde? Bildiğim sadece: İşkencelerin ortasında gülmüşsem, safsata olsa bile, anneme bakarak sorduğum soruya, annemin bana bakarak sorduğu soruya şöyle yanıt vereceğim. Gülecek ne var bu dünyada, Tanrının dışında?"[17] Bataille'ın annesini inanmadığı ama gülerek olumladığı Tanrıyla özdeşleştirmesi bir sonraki alıntıda daha da açıkça görülür: "Ölüm, gözümde, güneşten daha az ilahi değildi ve annem, suçlarıyla, Tanrı'ya kilisenin penceresinden gördüğüm şeyden daha yakındı."[18] Bataille üzerine kaleme aldığı bu kısa metinde Kristeva onu "sevilenin çıplak, yüce veya tiksinç bedeni"[19] karşısında duyduğu bir tutkunun karmaşasını yaşayan bir psikotik olarak değerlendirir. Kristeva'ya göre Bataille'ın yüce üzerine meditasyonu "paradoksal bir meditasyon"dur; Tanrı müstehcenlik, yıkım, "ölümcül veya yalın bir biçimde ıstırap verici ve abjekt bir ortam"da ifşa olur. Kristeva için Bataille'ın Tanrısı herşeye muktedir, hiçbir

---

16 Julia Kristeva, *In the Beginning Was Love: Psychoanalysis and Faith, New York: Columbia University Press, 1987, s. 40.*

17 Georges Bataille, *Ma Mère (Paris: 10/18, 1973), s. 82. Alıntılayan Julia Kristeva, Tales of Love, s. 367.*

18 Georges Bataille, *Ma Mère (Paris: 10/18, 1973), s. 21. Alıntılayan Julia Kristeva, Thales of Love, s. 365.*

19 Julia Kristeva, *Tales of Love, s. 366.*

sınır tanımayan dişi libidodur. Bu dişi libidoyu olumlamanın, kişiyi kendinden iğrenmeye, suçluluk duygusuna, yalnızlığa ve nihayetinde intihara götüreceğini düşünür. Kristeva Bataille'ın bu libidoyu Tanrı olarak yorumlamasına bir değer vermeyi kategorik olarak reddeder. Bataille için kendilik böyle bir Tanrıya taparak egemen, sevinç dolu vecde erişir; ve bu tapınmada tüm canlıların varoluşlarından akan yaşamın genel ekonomisi olumlanır. Hiçbir zaman itiraf etmediği halde, Kristeva'nın sorunu Bataille'da dinin babanın yasasının ihlali yoluyla konumlandırılmış olmasıdır. Kristeva'nın Annem bağlamında Bataille'ın din anlayışı hakkında yaptığı tartışmada babanın adı hiç geçmez. Tanrıya tapınma hakkındaki bu metinde babanın adının tamamen önemsiz olduğu gerçeği hakkında tek laf etmez. Bataille'ın metni bu konuya hiç girilmeden reddedilmiştir. Belki de Bataille'ın metninde onu rahatsız eden şey sadece babanın yokluğu değildir, babayla yeniden bağlanma (religare) olanağı olarak dinin reddidir. Babanın yokluğu hakkındaki sessizliği Kristeva'nın anneden gelebilecek tehlikelere karşı babaya imanını tasdik eder. "Bataille ve Güneş veya Şuçlu Metin" Kristeva'nın Bataille'ın düşüncesiyle tamamen kopuşunun yeridir; daha sonraki metinlerinde artık Bataille'a gönderme yapmayacaktır.

İHLAL, DEVRİM ve İSYAN

Bataille'ın düşüncesinin Kristeva açısından politik içerimleri nedir? Kristeva'nın bunları değerlendirişi zaman içerisinde değişir. Önce Bataille'ı bir devrim politikası bakımından okur, sonra bunun imkansız hale geldiğini belirtir. Bu sefer Bataille'ı bir isyan politikasıyla ilişkilendirir, ki bu da Kristeva için anlamsız olmaya başlamıştır. Son olarak Bataille'ı isyan politikasından ayırır ve iplali merkeze koyarak betimler; ihlalin de artık çoktan eskimiş olduğunu öne sürer.[20]

Bataille'a göre kısıtlı ekonominin yasasını erotik deneyim yoluyla ihlal etmek iletişim olarak varoluşun hakikatini ifşa eder. İç Deney'de bu iletişimi açıklarken şöyle der: «İletişimin olumsuzluğu, benzer (semblable) bir varlıkla erotik karşılaşmada, beni ipse'mden (kendimden) vazgeçmeye, bilgiyi reddetmeye, son kertede bilinmez olmayan herşeyi reddetmeye götürür."[21] İyi bilindiği gibi, böyle bir iletişim dilde mantıksal söylemden çok şiir, sessizliğin cömertliği, sözcüklerin kurban edilişi olarak eklemlenir.[22] Bataille "iç deney"i heterojen olanla hem "isyan" hem de "devrim" diliyle anlatılabilecek bir ilişki olarak tarif etmiştir. Devrimin abjeksiyon stratejileriyle homojenliği yeniden tesis etmekten başka bir şey olabileceği üzerinde ısrar etmiştir. Kristeva da devrimi heterojen olanın diliyle düşünme önerisini yerinde bulmuştur. 1970'te Kristeva toplumsal ve komünal varoluşun yenilenmesinin "devrim" demek olduğunu düşünen bir Maocudur. 1973'te cinsellik-dil-düşünce ilişkilerine duyduğu ilgiyi toplumsal iletişimin imkanına yönelik bir ilgi olarak özetlemiştir. Kristeva bu yıllarda Bataille'ı politik bir düşünür olarak gördüğü halde daha sonra Bataille'ı

20 Julia Kristeva, *Sense and Non-Sense of Revolt: The powers and limits of psychoanalysis, çeviren, Jeanine Herman, New York: Columbia University Press, 2000*, s.[illegible].

21 Georges Bataille, *Inner Experience, çeviren, Leslie Anne Boldt, Albany: State University of New York Press, 1988, ss.115-16.*

22 Bkz., Georges Bataille, *Inner Experience, ss.13-14 and Erotism, ss.24-25.*

insan cinselliğini savurgan bir biçimde yorumlayan, politika hakkında ikna edici olmayan hatta saçma görüşlere sahip bir düşünür olarak konumlandırmıştır. Kristeva'nın yazılarını 1990'lı yıllarda baştan başa kateden "isyan" terimi, 1973'de yayımlanan "Bataille, Deneyim ve Pratik"te[23] sadece bir kez geçer. Bu kullanımda da 1990'lı yıllardaki anlamını taşımaz. Kristeva sık sık anlam ifade etme, anlamlandırmaya ilişkin açıklamasının devrimci potansiyelini sorgulamaktadır.

1980'li yıllarda devrimci arayışlarından vazgeçer ve Dehşetin Güçleri, Kara Güneş ve Aşk Hikayeleri üçlemesiyle narsisizmin çözümlemesine döner. Aslında Kristeva'nın kutsal, din, erotizm, abjeksiyon, dil ve isyanı kuramlaştırmasında Bataille bir ilham kaynağı olmaya devam eder, fakat bu dönemde Kristeva onun mirasını reddetmekte ve düşüncesine mesafe almaya çalışmaktadır. Daha önce gösterdiğimiz gibi, Bataille da Kristeva da kutsalın köken itibariyle kirli, tabu olanla özdeş olduğu fikrini ciddiye almışlardır. Abjeksiyon ikisinin de ortak meselesidir. Kristeva'da abjeksiyon özellikle bedenli öznenin ayrılma ve özdeşleşme olayına gönderme yapar. Buna karşın, Bataille abjeksiyonu profan ve kutsal dünyaları meydana getiren aşkınlık hareketinin parçası olarak görür. Bataille'ın bakış açısından, Kristeva'nın dürtüleri ve onların semiotik akışkanlığı yaşamın genel ekonomisini kateden erotik enerjiyle akarlar. Hegel'e karşı çıkarak dinin kavramın felsefesine, mutlak bilmeye tabi hale getirilemeyeceğini göstermeyi görev bilmiştir. Din öznenin özneliğini yeniden düşünmemize katkıda bulunur. Buna benzer bir biçimde, İsyanın Anlamı ve Anlamsızlığı'nda Kristeva psişik yaşamın dille düzenlenmiş olsa dahi, psişik yaşamın dinamizmini dilin sembolizmine indirgeyemeyeceğimizi söyleyerek Lacan'a itiraz eder.[24]

Düşüncelerinin ne kadar devamlı olduğuna karar vermek için yapabileceğimiz en iyi şeylerden biri belki de Kristeva'nın metninde "heterojen" teriminin izini sürmektir. İsyanın Anlamı ve Anlamsızlığı'nda Kristeva heterojenle ilişkinin bir devrim getireceği hakkındaki kuşkularını dile getirir ve "isyan" ile "devrim" arasındaki farkı izleklestirmeye girişir. 1980'li yıllarda devrim üstüne bir düşünümden vazgeçmiştir; on yıl sonra "dinsel isyan" ile "estetik isyan" arasında yeni bir ayrım yapar ve "dinsel isyan"ın artık yaşanamaz hale geldiğini iddia eder.

Acaba Bataille, o dönemde Kristeva'nın gözünde bir isyan düşünürü müdür? İsyanın Anlamı ve Anlamsızlığı'nda yirminci yüzyılın içselliğin kaynaklarıyla itiraz eden entelektüel figürlerine çokça sahne olduğunu ve toplumsal düzeni alt üst etmek isteyen erotik yazının da bu itirazın parçası olduğunu belirtir. Bataille'ın Öğle Mavisi'ni[25] bu yazının önemli örneklerinden birisi olarak gösterir.[26] Bu "ihlali" büyüleyici bulduğu halde, Kristeva artık yüzyıl sonunda bunun anlamlı olup olmadığını sorgulamaktadır. Bataillecı ihlal neden artık yaşanamaz hale gelmiştir; anlamını, gücünü yitirmiştir? "Yasa ve ihlal diyalektiği" veya "yasaklama ve ihlal mantığı" saf, yerleşik, kalıcı bir değerler alanının varlığına dayanır;

---

23 Julia Kristeva, "Bataille, Experience and Practice", *On Bataille: Critical Essays, yayımlayan Leslie Anne Boldt- Irons, Albany: State University of New York Press, ss. 237-263.*

24 Julia Kristeva, *Sense and Non-Sense of Revolt, s. 43.*

25 Georges Bataille, "Le Bleu du Ciel," *Oeuvres complètes, T. III, Gallimard, Paris, 1971, ss-399-487.*

26 Julia Kristeva, *Sense and Non-Sense of Revolt, s. 27.*

gerçekten de dinsel alanı ve ondan kaynaklanan sanatı düzenleyen mantık ve diyalektik varlığını buna borçludur.[27] Oysa artık böyle saf bir değerler alanı yoktur; "ihlal" de bizi daha iyi tüketiciler haline getirmek isteyen kapitalist ekonomi tarafından sahiplenilmiş, dahası, baba işlevi de tehlikeye girmiştir. Kristeva'ya göre, din sert ve şedit olmayan ama belli bir saldırganlık dozu içermek suretiyle isyanın keyfini sürmek için duyulan karanlık arzuyu kontrol altında tutan fantazmlar sunar. Esasında rahipler ve "at-oğlanlar" birbiriyle diyalektik bir biçimde bağlı, birbirini tamamlayan figürlerdir. Dinde, "at-oğlanlık" tarafı tatmin edilebilir.[28] Ama baba işlevi hızla zayıfladığı için "dinsel isyan" da bundan böyle imkansızlaşmıştır.[29]

Kristeva'nın isyan kavramını Freud'un sembolik sistemi soykütüğü bakımından açıklamasıyla bağlaması dikkate değer. İsyan, baba katline, annenin abjeksiyonuna, dişi olanın yersizleştirilmesine, erkek kardeşlerin sözleşmesine ve kutsal deneyimine dayanan bir sembolik sistemde meydana gelir. Freud'un Totem ve Tabu'da oluşturduğu bu konjektürel tarih-öncesiyle ilişkili bir biçimde anlam ifade eder. Zaman zaman Kristeva sanki "isyan" toplumsal sözleşmeden yeterince faydalanamadığını düşünen dışlanmış erkek kardeşleri yatıştırabilirmiş, başarılı olduğunda onların da sisteme katılmasını sağlayabilirmiş gibi konuşur. Nihayetinde, "dinsel isyan" baba otoritesiyle ilişkiyi yeniden çalışma ve tekrarlama imkanını verir. İsyan radikal bir deneyimdir, psişik yaşamın yeniden örgütlenmesidir. İsyan geçmişe geri dönüş değildir, geçmişin yerinin değiştirilmesi, dönüştürülmesidir. "Psişik yaşamın yeni bir ifadesi" olduğu için zamansallığı geleceğin geçmişidir (futur antérieur).[30] İsyan konuşan varlığın bir anlam ifade etme, imleme süreci olarak tanımlanmıştır; bu süreçte o varlık psişik yaşamını yeniden ifade etmek suretiyle kendi varlığına açılır. Kristeva, erkek kardeşler arasında geçen bir tür tanınma, kabul edilme mücadelesi adını verebileceğimiz şeyi, semiotik kopuş, sembolik içersindeki akışkanlık, yani genel bir semioloji hakkında yaptığı kuramsal açıklamayla ilişkilendirir. Buradaki iddia, isyanın böylece psişik yaşamı örgütlediği, siyasi ve toplumsal kurumları daha içerici hale getirecek şekilde yenilemeye yardım ettiğidir.

İsyanın Anlamı ve Anlamsızlığı'nda Kristeva isyanın imkanlılığı-imkansızlığıyla, ihlalin yasanın saflığını varsaydığı diyalektiğin ötesine geçerek ilgilenir. Kristeva'nın "yasa-ihlal" mengenesine itirazı, Bataille'ın neden bu eserde merkezi bir figür olmadığını ve isyan sorusunu Aragon, Sartre ve Barthes gibi yazın şahsiyetlerine sormayı tercih ettiğini açıklar. Bataille "estetik isyan"ın düşünürü olamaz mıydı? İlk dönemindekinin tersine, Kristeva son döneminde Bataille'ın imleme pratiğini sembolik sistemi yenileyebilecek kaynakları beraberinde getiren bir pratik gibi görmekte isteksizdir. Geçmişte Bataille'ın Kristeva üzerinde esaslı bir etkisi olduğu halde, 1990'larda Kristeva onu bir "estetik isyan"düşünürü olarak değil, bir ihlal düşünürü olarak konumlandırır. Nihilizm endişesi arttıkça, herhangi bir tür isyanın mümkün olabileceğinden dahi şüphe eder. Modern nihilizm insanların

27 A.g.e., ss. 27-28.
28 A.g.e.
29 Sara Beardsworth, *Julia Kristeva: Psychoanalysis and Modernity, s.19 ve ss. 115-142.*
30 A.g.e., s. 49.

yasayla ilişkisini dönüştürmüş ve onları kendi psişik yaşamlarına kayıtsız hale getirmiştir; yeni ruhsal hastalıklar, yeni hastalar çıkmıştır ortaya. Kısacası, 21. yüzyılda Bataille Kristeva'ya, 20. Yüzyılın yarısında mevcut olduğu halde artık anlamlı veya etkili olamayacak imleyen ihlalin düşünürü olarak görünür; o halde, onu bugün bir nostalji figürü olarak okuyabiliriz ancak.

Bu noktada bu Bataille okumasını zayıf bulduğumu söyleyeyim. Bataille çağdaş eleştirel kuram için bir ilham kaynağı olmaya devam ettiği halde; yasakların ve cinsel tabuların varlığının gerekliliğini kabul eden, bunların ihlalinin insanın potansiyelini gerçekleştirmesine yardım edeceğini öne süren bir "ihlal" düşünürü olarak, fazlaca basitleştirilerek okunduğuna sıkça tanıklık edebiliriz.[31] Dahası, peşine düştüğü ve ona göre, insanın varlığın bütününü deneyimlemesini mümkün kılan erotik deneyimin de sadece heteroseksüel bir biçimde anlaşılabildiği öne sürülmüştür.[32] Bataille'ın düşüncesinin bu şekilde betimlenmesi, o düşünceyi, Bataille'ın yazınsal çabaları bakımından önemsiz gibi görülemeyecek Hegel'in felsefesiyle diyaloğu, imlemenin ve dilin olumsuzlukla ilişkisi gibi sorunları bu kez bir kenara atmak suretiyle "yasa-ihlal" mengenesine sıkıştırır gerçekten. Bu tarz fazla basitleştirmelerin sorunu, Bataille'ın düşüncesinde meydan okuyan şeyin, yani yazısının hesaba katılmamasıdır. İlk döneminde Kristeva bunları vurgulamıştı. Fakat, o zamanki sözleriyle tezat oluşturan bir biçimde Bataille'ın düşüncesini değersizleştirerek, aşırı ve politik olarak işe yaramaz bir düşünce gibi sunan akıma katılmış görünür. En başta Kristeva karşımıza felsefi olarak daha ilginç bir Bataille çıkarıyordu. Bataille'da "dolaysız deneyim"e odaklanıyor, onu söyleme tabi olmayan, birliğin kurduğu özneye atfedilemeyecek dolaysız yaşam deneyimi olarak kavrıyordu. Bu bilmemenin imleme sürecinde olumlu bir an olup olmayacağıyla ve toplumsal yapılardaki iktidar ilişkilerini sorgulamaya hizmet edip etmeyeceğiyle ilgileniyordu. Toplumsal ve tanıdık bir dünyada, bedenli varlıktaki güçlerin semiotik akışkanlığının sembolik içersinde yeni söylemsel bir ifadeyi kışkırtması imkanını araştırıyordu. Ona göre Bataille'ın yazıları değerliydi çünkü hem tetik kopuşu kabul ediyor hem de onu önceleyen düzeye bir erişim sağlıyordu. Toplumsal ve ortak varoluşun yenilenmesi için kaynaklara sahipti. Bu okuma cazipti zira hem anlam/imleme sorusuna odaklanıyor, Hegel'in idealizmine yaşanan deneyimin dille ilişkisi sorusunu yeniden gündeme getirerek itiraz ediyor hem de insanın dünyadaki varoluşunu toplumsal ve siyasal olarak nasıl dönüştürebileceğimiz tartışmasına bağlanıyordu. Bataille'ın iç deney kavramını cinsellikle düşüncenin keşişiminde düşünüyordu. İsyan Dedi'de[33] Fransız düşüncesinin genel olarak bedensellik ve cinsellikle nitelenebileceğini yazmıştır. Bataille da cinsel deneyimle düşünceyle birlikte bulunuşu bakımından ilgilenir. Kristeva'nın Fransız düşüncesinin temel özelliğinden bahsederken altını çizdiği şey, Bataille'a haydi haydi yakıştırılabilir: "cinsel ar-

31 Bkz., Ashley Tauchert, "Preface Against Transgression: Bataillean 'Transgression' and its colonization of contemporary critical thought", *Against Transgression, Wiley-Blackwell, 2008, ss. 15-42.*

32 Birçok yazar Bataille'ın erotik deneyimi heteroseksist bir biçimde düşündüğünü öne sürdüğü halde, bence bu erotik deneyim anlayışı kuir hazlara açıktır. Bkz., Shannon Winnubst, "Bataille's Kuir Pleasures" in *Reading Bataille Now, Indiana University Press, 2007, ss.75-93.*

33 Julia Kristeva, *Revolt She Said: An Interview with Philippe Petit, çeviren Brian O'Keeffe, yayına hazırlayan Sylvère Lotringer, Los Angeles and New York: Semiotext(e) Foreign Agent Series, 2002.*

zunun ayakta tuttuğu ve bedensel gereksinimlerde köklenen çok tekil bir psişik yaşamın tuhaf bir biçimde değerli bulunması."[34] Böyle bir değer verme tükettiği aşkınlığı reddetmek değil, onu vücuda getirmek ve "bu vücuda gelmiş aşkınlığı tekrar anlama getirmektir."[35] Kristeva'nın 1992'de diyeceği gibi, Bataille erotik deneyimi dinsel olmayan kutsal olarak yorumlamıştır. Fakat cinselliğin bu yönde açımlanması özel keyif alışı (jouissance) kamusal mutlulukla birleştirmek için sözü özgürleştirmenin bir yoluydu.[36] Buna rağmen, Bataille hakkında yaptığı son saptamalar Bataille'ın düşüncesinin basitleştirerek gözden düşürülmesini de destekleyebilir. Bu tavır Kristeva'nın sanatta ve psikanalizde bir kurtuluş arıyor olmasıyla ilişkilendirilebilir; ne var ki "estetik isyan" olarak betimlediği şey son kertede romantizme bir geri dönüşten ibaret de olabilir.

34 A.g.e., s. 20.
35 A.g.e.
36 A.g.e., s. 40-41.

Foucault'dan Butler'a psişe ve strateji[1]

Ferhat Taylan

Söylemler ve pratikler arasındaki temel gerilim Foucault'nun eserlerini baştan sona kat etmişe benziyor. Bu gerilim "ruh" ve beden, arzu (*désir*) ve haz (*plaisir*), yasa ve stratejiler gibi beklenmedik zıtlıklar biçiminde ortaya çıkıyor. Bu iki dizinin kesişimini düşünmek için gereken "tecrübe" ve "düzenek" (*dispositif*) gibi kavramların Foucault tarafından geliştirilmesine rağmen varlığını sürdüren bu gerilim, Foucault'nun psikanalizle kurduğu ilişkiyi anlamak için temel teşkil ediyor. Bu ilişkiyi Foucault düşüncesinin hareketinin analizi ile kavramaya çalışabiliriz; bu süreçte Lacancı anlayışa oldukça yakın görünen "bilginin bilinçdışı" kavramının yerini, öncelikle disiplinci iktidar çerçevisinde bedenin etrafında oluşmuş bir "ruh" fikri ve daha sonra etik bir öznenin pratikler ve kendilik teknolojileri aracılığıyla kendisini meydana getirebileceği görüşü alır. Bu değişikliğinin ana hattı şüphesiz bilinçdışı ya da psişe meselesinden ziyade, pratikler ve bu pratiklere bağlı olan özne meselesidir. Yine de metinleri daha yakından okursak Foucault'nun psikanaliz konusunda sürekli bir kaygısı olduğunu, bu kaygının da öncelikle o dönemde Lacan'ın düşüncesinin taşıdığı entelektüel ve kültürel öneme bağlı olduğunu fark ederiz.

Burada, psikanalizde Foucault'nun dikkatini en çok çeken yönü incelemeyi öneriyoruz: psikanalizin, öznenin oluşumunda ilk yasakların oynadığı temel rolün belirlediği yasal bir mantığa dahil olması. Güç ilişkileri tahlilinde Foucault, stratejik mantığa zıt olarak düşündüğü ve « hukuki-söylemsel » olarak adlandırdığı bu mantığı eleştirmekten hiç vazgeçmedi. Foucault için « strateji » veya « taktik » kavramları aslında betimleyici bir modelin bir parçasıdır. Bu model hukuki-söylemselliği aşan ve kendini normlar aracılığıyla dayatan disiplinci iktidarın fiili çalışma şeklini betimlemekle kalmaz, aynı zamanda bu norm koyucu iktidarların alanındaki öznelerin davranış biçimlerini de anlatır. Bu yazının

1 İlk yayınlandığı yer: Ferhat Taylan, «Les stratégies de la psyché de Foucault à Butler », Revue Incidence, n° 4-5, « Foucault et la psychanalyse », Paris, 2009, s. 277-321.

ana tezi, Foucault'nun düşüncesinde hukuki-söylemsellik eleştirisiyle psikanaliz eleştirisi arasında bir devamlılık olduğudur. Yasa ve norm arasındaki zıtlığa bağlı kalmak ve psikanalizin nasıl norm koyucu bir iktidar olarak işlediğini sorgulamak yerine, Foucault'nun hukuki-söylemsellik eleştirisinde psikanalize ayırdığı yeri yasa ve strateji arasındaki gerilim üzerinden göstermeye çalışacağız.

Bu amaçla, Foucault'nun özellikle *Psikiyatrik İktidar* ve *Bilme İstenci*'ndeki «psikiyatri» ve «cinsellik düzeneği» alanlarında ortaya koyduğu ve böylece dolaylı biçimde psikanalizi de hedef aldığı hukuki-söylemsellik eleştirisinin doğuşunu anlatmakla başlayacağız. Bu giriş, söylem ve yasanın soyut birliğinin altında işleyen çok çeşitli pratikler ve stratejiler olduğunu göstermeyi hedefleyen Foucaultcu alternatifi daha iyi anlamamızı sağlayacak. *Bilme İstenci*'nde Foucault'nun bir yandan beden ve ruh, diğer yandan haz ve arzu arasında kurduğu zıtlık, psikanalizin de bir parçası olduğu cinsellik düzeneğine karşı "bedenler ve hazlar"a dayanma eğilimindeki – son derece ütopist gözüken – bir önermeye bizi sevk ediyor. Psikanaliz konusunda Foucault'yu eleştirenlerin çoğunluğunun yaptığı gibi yalnızca *Bilme İstenci*'nin okunmasıyla sınırlı kalırsak, bu kitapta yeterince kavramsallaştırılmamış bu önerme, "arzunun söylemleri"yle "bedenler ve hazlar" arasında radikal bir ayrım yaratma riski taşır ve bu iki dizi arasındaki etkileşimin incelenmesine mani olur.

Bu açmaz hakkında en kapsamlı eleştirilerden biri Judith Butler tarafından yapılmıştır. Butler, *Cinsiyet Belası*'ndan[2] itibaren Foucault'nun iktidar tahlilini psişe analizine bağlamaya çalışarak Foucault düşüncesini psikanalize yaklaştırmayı denedi. Daha net bir ifadeyle, Butler disiplinci iktidar bağlamında beden ve "ruh" arasındaki ilişkiyi incelerken Foucault düşüncesinin mantığını son neticelerine götürmüş ve iktidar teorisini bağlanma gibi psişik fenomenlerle sınamıştır. Öznenin kurulumunu onun güç ilişkileri alanına olan ilk bağımlılığı aracılığıyla düşünmek, yasa ve strateji arasındaki Foucaultcu gerilimi ele almanın son derece özgün bir biçimi olarak karşımıza çıkar. Butler'ın çalışmasını ilginç kılan öğelerden biri, ilk yasakların psişik rolünü kabul ederken aynı zamanda onları istikrarsızlaştırmayı hedefleyen stratejik mantığı da öne sürüyor olmasıdır. Özetle Butler Foucault'yu psişe meselesi üzerinden, psikanalizi ise iktidar ilişkileri üzerinden okumayı önerir – biz de onun "psikanalitik Foucault eleştirisini" bu bağlamda ele alacağız.

Ancak Butler, Foucault'nun eserinin son döneminde geliştirdiği etik özneleşme (*subjectivation*) konusundaki düşüncelerini hesaba katmıyor gibi gözüküyor. Bize öyle geliyor ki, Foucault'yu Yunan-Romalı Antik çağında hazların kullanımı ve öznelliğin hakikatle olan ilişkisi araştırmasına yönelten şey, modern "cinsellik düzeneği"ne alternatif bir etiğin burada somutlaştırılmasıdır. Bu etik Foucault'nun *Bilme İstenci*'nde[3] muğlak biçimde bedenler ve hazlara başvurmasının ötesine geçiyor. Foucault dönüşüm ve çilecilik fenomenlerini incelediğinde ele aldığı mesele psikanalizin temel meselesine yakın duruyordu: bir

2 Judith Butler, *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.

3 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003 [1976 tarihinde yayınlanan orjinalinde Bilme İstenci altbaşlıklı bu eseri, Cinselliğin Tarihi üstbaşlıklı diğer iki ciltten ayırmak için metinde bundan sonra « Bilme İstenci » referansını kullanacağız],

özne nasıl olur da hakikatten etkilenebilir, nasıl olur da kendi varlığını – özellikle de bir başka öznenin yönetiminde – dönüştürebilir ? Foucault'nun Hıristiyan günah çıkarma pratikleriyle psikanaliz arasında kurduğu devamlılık meselenin önemli bir yüzüyse, Antik Çağ'daki "kendilik stratejisi" olarak adlandırabileceğimiz şeyle modern kendini bilme formu arasında kurduğu *gerilim* de diğer bir yüzüdür. Foucault'da "bilinçdışı mantığı"nın gizli bir rakibi olan bu bakışın dikkate alınması, *Bilme İstenci*'nin ortaya koyduğu sorunların yanı sıra J. Butler'ın psikanalitik eleştirisini de başka bir açıdan sorgulamamıza olanak tanıyacaktır.

Bu yoldan ilerleyerek bu çalışma başlıca şu sorulara yanıt aramaktadır: Foucault'nun hukuki-söylemselliğin eleştirisini psikanaliz eleştirisine yönlendirmesinin teorik sonuçları nelerdir? İktidar ilişkilerinin stratejik analizi, bizi hukuki bir mantığa götürmeyen bir psişe yaklaşımına ulaştırır mı? Psikanalitik teorilerin çoğunun ilk yasaklara verdiği temel rol dikkate alındığında bu tür bir stratejik psişe yaklaşımı, Freud'un başlatığı haliyle psikanalizin basit bir reddinden ibaret olmaz mı? Tersine Butler, Foucault'yu psikanalize yaklaştırmanın bedelini, Foucault'nun yaklaşımına ilk yasak fikrini yeniden dahil ederek mi öder? Son olarak, bu statejik psişe yaklaşımın bugün psikanalizdeki olası etkileri neler olurdu?

FOUCAULT'DA HUKUKİ MANTIK VE STRATEJİK MANTIK (1972-1976)

1960'lı yıllarda hüküm süren yapısalcılığın etkisi altındayken Foucault'nun "bilginin bilinçdışı" konusundaki önermeleri Lacan'la şaşırtıcı bir biçimde benzerlik gösteriyordu. *Kelimeler ve Şeyler*'de Foucault bunu şöyle ifade eder: "Tıpkı bir birey olarak insanın bilinçdışının kendi kurallarına ve belirlenimlerine sahip olması gibi, bilginin bilinçdışı olacak, kendi kurallarına sahip özerk bir alanı tanımlamaya çalıştım.[4] Bir çağın söylemsel pratiklerine referans veren "örtük bir bilgiyi"[5], "düşünceden önce gelen anonim ve kısıtlayıcı düşünceyi"[6] gündeme getiren bu proje, Freudcu bilinçdışından daha genel bir bilinçdışını keşfetmek yönündeki yapısalcı hevesi ortaya koyuyordu. İlk yöntemsel kayma hareketi ile birlikte, söylemsel pratikleri yöneten bu örtülü bilgi arayışı, Foucault tarafından hem söylemsel hem de söylemsel olmayan unsurları (kurumlar, alışkanlıklar, yapıp etme şekilleri vb.) içeren pratik alanların kendisinin bir analizine dönüştürülecektir. Böylece, 1971-1972 yıllarından itibaren ve Foucault'nun ceza ve psikiyatri kurumlarındaki uygulamalara artan ilgisiyle birlikte "söylenir olanın düzeyine erişmemiş pratikler"[7] fikri ortaya çıkacaktır. Foucault daha sonraları, buradaki niyetinin, pratiklerin rasyonalitesinin bir tarihini yapmak

4 « Foucault répond à Sartre », Dits et Ecrits [bundan sonra DE 2001], Gallimard, « Quarto », Paris, 2001, Cilt I, n° 55, s. 693.
5 « Michel Foucault, 'Les Mots et les Choses' », DE 2001, I, n° 34, s. 526.
6 « Entretien avec Madelaine Chapsal », DE 2001, I, n° 37, s. 543.
7 DE 2001, I, n° 95, s. 1075

olduğunu söylecektir.[8]

1970'lerin başlarındaki bu bağlamda Foucault, psikiyatri hastanesinin ve hapishanelerin disiplin işlevleri hakkında eleştirel bir çalışma yapmaya başladığı sırada, iktidar analizinde yeni bir yöntem geliştirmeye çalışır. Bu yöntem "hukuki-söylemsel" modelin yerine "pratik-stratejik" diyebileceğimiz bir modeli koymaya çabalar. Foucault gerçekleştirmeyi planladığı politika analitiğini şu sözlerle tanımlar: "Egemenin en üstte nasıl ortaya çıktığını sormak yerine, bedenlerin, güçlerin, enerjilerin, maddelerin, arzuların ve düşüncelerin çeşitliliğinden öznelerin nasıl tedricen, maddi olarak, fiili olarak oluşturulduğunun bilgisini aramak ve tabi kılmanın (*assujettissement*) maddi merciini öznelerin inşası olarak kavramak"[9].

Foucault, bu yeni düşünce biçiminde "hukuki-söylemsel" dediği şeyi eleştirmek için iki neden görüyor. Bir taraftan "hukuki-söylemsel" modelin, disiplinci iktidarın işleyişini somut olarak kavramamıza imkan vermediği için, iktidarı tanımlamakta yetersiz olduğunu düşünüyor. Öte yandan, hem hukuk sistemini şekillendiren normalleştirme stratejilerini, hem de iktidarın disiplin ortamlarında işleyen mikrofizik taktiklerini gizlediğini düşünüyor. Hukuki-söylemsellik, böylece, iktidar analizinin ancak soyut veya "idealist" bir modeli olarak ortaya çıkıyor; çünkü hem bedenlere hükmeden maddi iktidarı betimlemekte, hem de onu yönetmekte başarısız oluyor. Aslında Foucault'ya göre hukuki-söylemsellik, disiplinci iktidarın etkili bir şekilde işleyişini gizleme ve bu şekilde el altından onu meşru kılma işine yarıyor. Bu bağlamda disiplinci iktidarın yaygın ve üretken bir iktidar olarak ortaya çıkması, sanki iktidar her zaman monarşik bir işlevden kaynaklanıyormuş gibi düşünen egemenlik merkezli iktidar analizinin terk edilmesini gerektirir ve fiili güç ilişkileri ağını yakalayabilen yeni bir stratejik yöntemi çağırır.

Peki, Foucault'nun sürekli savaş modeli olarak sunduğu, iktidarı güç ilişkileri açısından analiz edebilen bu yeni stratejik model, ne olabilir? Foucault'nun geliştirdiği teorik araçların çoğunda olduğu gibi, bu model de öncelikle iktidarın fiili hareketine aittir. Clausewitz'in ifadesinin meşhur tersine çevrilmiş hali burada önem kazanmaktadır: Yalnızca savaş stratejik açıdan siyasetin devamı değil, aynı zamanda siyaset de "tümüyle ve doğrudan" savaşın devamıdır.[10] Köken itibariyle yasadan uzak olan disiplinler, " askeri bir toplum hayal"inin gerçekleşmesi, askeri mantığın gizli bir devamı olarak görünürler. Aslına bakılırsa, iktidar teorisyenleri yalnızca yasaların meşruiyetini ve temellerini oluşturan bir sözleşmeyle uğraştıkları sürece, savaşçı güç ilişkileri daha da etkili bir şekilde devam etmektedir.

Tarihsel olarak bakıldığında savaşçı mantığın gizlenmiş uzantısı olan disiplinci iktidar, ona bir paravan işlevi gören yasal yoldan gitmemiştir. Zorlayıcı olmak için, yasal kurallara paralel olarak normatif kurallar ile işler: "Disiplin söylemi yasanın söylemine yabancıdır; egemen iradenin sonucu olarqk kuralın söylemine yabancıdır. O halde disiplinler kuralın söylemini taşırlar, fakat bu, egemenlikten türetilen hukuk kuralının söylemi değil, kültürel

8 « La poussière et le nuage », DE 2001, II, n° 277, s. 834.
9 « Il faut défendre la société », DE 2001, II, n° 194, s. 179.
10 Michel Foucault, Surveiller et Punir, Gallimard, Paris, 1974, s. 170.

kuralın, normun söylemidir. Disiplinler yasanın kodunu değil, normalleşmenin kodunu tanımlayacaklardır ve ister istemez hukuki yapıların değil, insan bilimleri alanının kuramsal ufkuna atıfta bulunacaklardır".[11]

Böylece normlar alanı, yayılmış iktidarın kuşattığı gerçek alan, işleyişinin gözlemlenebileceği ana bölge haline gelir. Ancak biz burada normatiflik alanını sorgulamak yerine, Foucault'nun hukuki-söylemsellik eleştirisi ile psikanaliz arasındaki bağlantıyı göstermek için, hukuki-söylem mantığı ile Foucault'nun betimlediği stratejik veya taktik mantık arasındaki gerilimleri araştırmayı öneriyoruz. Stratejik mantığın analizinin önemi, herhangi bir normalleşmenin, genel stratejilerin ve yerel taktiklerin çifte hareketi neticesinde gerçekleştiği fark edildiğinde anlaşılır. Daha net bir ifadeyle, her çeşit normalleştirme işlemi, nüfuslara uygulanan genel bir strateji ile onu belirli bir bireye uygulayarak pratiğe dönüştüren yerel bir taktik arasındaki bir kesişme noktasını varsayar. Foucault'nun zihnini bu iki seviye, mikro/yerel ve makro/genel düzeyler arasındaki etkileşim her zaman meşgul etmiştir. Psikanalizin nasıl olup da Foucault'nun bu iki boyutlu (yerel boyutta, analitik tedavinin taktikleri ve genel boyutta normalleştirme stratejileri) eleştirisinin nesnesi olabildiğini anlamak istiyorsak, bu kesişme noktasını incelememiz gerekir. *Psikiyatrik İktidar* (1974) ve *Bilme İstenci* (1976), iki farklı alanda pratik-stratejik mantığın dönüşümünü incelemek için başvuracağımız eserler olacak. Sadece hukuki bir edim olarak siyasetin ürettiği yasaya odaklanmanın ötesinde, hukuki-söylem (*juridico-discursivité*) eleştirisinin, daha genel bir *yasal mantığı* ele alacağı ve psikanaliz ile de yakından ilişkili olduğu görülecektir.

*

Psikiyatrik iktidara ulaşmak için stratejik modeli takip etmek, onu dış otoriteler veya kurumsal yorum modelleri tarafından belirlendiği haliyle değil, kendi içkinliğinde kavramaya çalışmaktır. Foucault'ya göre, akıl hastanesi pratiği insanları mekan içerisinde dağıtmak, onlara işlevler atamak ve böylece iyileşme sürecinin tamamlayıcı bir parçası olan bir karşıtlık ilişkisi için koşullar yaratmaya yarayan bir "taktik düzene" dayanır. Bu taktik pratiğin gerçekleşebilmesi, deliliğin saldırgan gücünün akıl hastanesinde mevcut oluşuna bağlıdır: "Böyle bir taktik düzenin kurulmasının sebebi, meselenin, hastalık, hakikat ve tedavi meselesi olmadan önce ya da daha ziyade bunları olabilmesi için öncelikle bir zafer meselesi olmasıdır. O halde akıl hastanesi bilfiil düzenlenen bir savaş alanıdır".[12]

Tedavinin etkinliğini garanti altına alacağı iddiasındaki bu karşıtlık ilişkisinin özünün doktor ve hasta arasındaki çatışmada bulunmasını Foucault sorunlu bulur, zira ona göre bu ilişki asimetriktir. Bu ilişkinin doktorun lehine olmasının sebebi, tımarhanenin özellikle psikiyatrinin iktidarının işleyebilmesi için, deliliğe karşı zaferini organize etmek ve hastanın iradesinin yerine kendi iradesini koyması için düzenlenmiş olmasıdır. Foucault

11 Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France (1975-1976), Paris, "Hautes Etudes", Gallimard & Le Seuil, 1997,,p. 34 ;Türkçe çeviri :*Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şeyhsuvar Aktaş, YKY, İstanbul, 2008.

12 *Le Pouvoir Psychiatrique*. Cours au Collège de France (1973-1974), Paris, "Hautes Etudes" Gallimard & Le Seuil, 2003. s. 8.

için, taktik düzenle pekiştirilen bu orantısız ilişki psikiyatrik iktidarın merkezindedir. Burada "iktidar" terimi, hem iktidar ilişkilerinin çokluğunu hem de şu ya da bu kuvvetin (force) uygulanışını ve gerçekleştirilmesini ifade eder. Psikanalizin tıbbi içeriğinden arındırarak psikiyatriden devraldığı, asimetrik ilişkiyi kuran bu taktiktir.

Bu mirası Foucault'nun gerçeklik ile hakikat arasındaki ilişki hakkındaki düşüncesine dayanarak analiz edecegiz. *Psikiyatrik* İktidar'ın merkezi tezlerinden biri, akıl hastanesi ortamında psikiyatristin gerçekliğin bir temsilcisi işlevini üstlendiğidir: psikiyatrist, hastanın maruz kaldığı deliliğin sırlarını bilmekle kalmayıp, kendi norm koyuculuğundan hareketle aynı zamanda dış dünyadaki normların zorunluluğunu da hatırlatır. Peki psikiyatrinin (en azından Leuret'in "ahlaki tedavi" tekniği söz konusu olduğunda) hakikat sorununu paranteze ala bir gerçeklik ajanı olarak işlediği göz önüne alındığında, psikanaliz kendisini gerçeklik ile hakikat arasında nasıl konumlandırır? Psikanaliz de psikiyatri gibi bir tür "gerçeklik aktörü" işlevi mi görür ? Delilik psikanalizle birlikte tıbbi olmaktan ve disipline olmaktan çıkarsa, doktor ve hasta arasındaki güç ilişkilerinin yeni dağılımı nasıl olur?

Bu konuyu ele almadan önce, gerçekliği "yoğunlaştırma"ya yarayan psikiyatrik taktikleri incelemeliyiz. Foucault, psikiyatrinin "gerçekliği yoğunlaştırdığı"na, "kendini deliliğe zorunlu kılması için gerçekliğe gerekli ek gücü sağladığına", "gerçekliğe ve iktidarına katıldığına", "gerçekliğin iktidarını arttırmaya" katkıda bulunduğunu düşünür. Bu bağlamda psikiyatrist ise "gerçekliğin yoğunlaşmasının bir faktörü", "gerçekliğin üstün-iktidarının ajanı"dır.[13] Psikiyatrist tarafından yoğunlaştırılmadan önce kendi başına bir iktidara sahip görünen bu gerçeklik nedir? "Gerçekliğin üstün iktidarı" psikiyatrik iktidar bağlamında ne olabilir? Burada, Foucault'nun bahsettiği ve psikiyatrik iktidarda görünen iki gerçeklik düzeyini ayırmalıyız: akıl hastanesine içkin, yerel veya mikro düzey ile akıl hastanesinin dışındaki genel veya makro düzey.

Terapi sürecine katkıda bulunmak için akıl hastanesi alanında inşa edildiğinde veya düzenlendiğinde gerçekliğin yerel niteliğinden bahsedebiliriz. "Hastanede tedavi eden hastanedir, yani mimari düzenleme, mekanın organizasyonu, bireylerin bu alana dağıtılma biçimi, buradaki dolaşma biçimi, buraya nasıl baktıkları ve onlara nasıl bakıldığı... Bunların hepsinin kendilerinde tedavi edici değerleri vardır".[14] Foucault'da disiplinci ortamların yerel gerçekliğinin analizinde,iktidar taktikleri tarafından harekete geçirilen, sanki doğal olarak verilmiş bir algı dünyasının önceliğini görebiliriz. Foucault, bu anlamda iktidarın, "jestlerden önce" müdahalede bulunduğunu, "davranışın tezahür etmesinden bile önce, vücut, jest veya söylemden önce ve virtüel olanın, eğilimin, iradenin, ruhun seviyesinde"[15] müdaheleye yöneldiğini söyler. Buradaki vurgu, akıl hastanesi alanına girmiş olan kişinin üstünde bilinç-öncesi hareket edecek ve boyunduruk altına alma etkileri yaratacak belli bir ortamın gücüdür.

Foucault'nun disiplinci ortamın disipline edilecek insan üzerindeki eyleminin

13 A.g.e., s. 132.
14 *A.g.e.*, s. 103.
15 *A.g.e.*, s. 53-54.

analizi, bu eylemin varsayabilececeği insanın "doğası" ile ilgili bir dizi sorun oluşturur. Örneğin, akıl hastanesinde hastaların üzerindeki bakış daima itaat etkileri yaratıyorsa, bu sürekliliğin rasyonalitesi nedir? Hangi örtük insan doğası anlayışını taşır? Foucault bu soruyu dışarıda bırakır. Foucault, disiplinci ortamlarda insan davranışların sürekliliğinin rasyonalitesini, insan doğasını yönetecek bir yasa olarak değil, bir tür "ikinci doğayı" üretecek bir iktidar stratejisi olarak ele alır.

O halde akıl hastanesindeki insan davranışlarının sürekliliğinin rasyonalitesi, tekrarları dayatan ortamla açıklanır. Hastanın dış dünyada reddettiği bazı normların gerekliliği, bu normun realitesini tamamen performatif bir şekilde desteklemeyi amaçlayan bir strateji ile tımarhanenin içinde böylece yeniden kurulur. İhtiyaçların gelişimi, bakım eksikliğinin sürekli kılınması, hastanedeki hastaların günlük hayatının yönetimi, yapay ve kontrol altına alınmış koşullar altında makro gerçekliği yeniden oluşturmak için kullanılan taktiklerdir. Bunlar genel gerçekliğe nazaran yerel gerçekliğe daha fazla zorlama imkanı ve daha büyük bir etki vererek, gerçekliğin kapatılanın üzerindeki zaferini sağlamlaştırır.
Genel gerçekliğin yerel gerçeklik vasıtasıyla ve bu yerel düzeyde yoğunlaşmasını Foucault "akıl hastanesi totolojisi"[16] olarak adlandırıyor. Bu işleyiş, normların genel gerçekliğini yeniden ürettikleri ölçüde diğer disiplinci iktidar biçimlerine de yayılabilir. Akıl hastanesi disiplini gerçekliğin hem biçimi hem de gücüdür: hem Foucault'nun daha sonra "bioiktidar" olarak nitelendirdiği genel gerçeklik biçiminin hizmetindedir, hem de yerel gerçekliğin gücüdür.

Gerçekliğin iki seviyesi arasındaki ilişkinin bu totolojik özelliği, *Bilme İstenci*'nin devamındaki ifadelere bakılırsa, Foucault'nun küresel stratejilerin ve yerel taktiklerin *ikili* şartlandırması dediği şeye dayanır. İkili, çünkü iktidarın yerel merkezlerinin işleyişi daha geniş stratejileri gerektirse de, bu stratejiler genel etkilerini ancak yerel desteğe dayanarak üretebilirler. İki farklı seviyede arasında (mikroskopik ile makroskopik arasındaki gibi) bir kopuş olmadığı gibi bunlar arasında (sanki biri diğerinin yalnızca büyütülmüş projeksiyonu ya da minyatürüymüş gibi) homojenlik de yoktur. Daha ziyade, bir stratejinin olası taktiklerin özgüllüğü ile, taktiklerin ise onların işlemesini sağlayan stratejik bütün ile ikili bir biçimde şartlandırılmasını düşünmek gerekiyor.[17] Bu iki seviye arasında dolaşan ve onları iletişim kurmasını sağlayan unsur, normun dikey mantığıdır. Bu mantık, mikro ve makroyu sürekli kat ederek, taktikleri olduğu kadar stratejileri de belirler. Bu anlamda, gerçekliğin yoğunlaşmasının faili olarak psikiyatri, normların bir faili haline gelir ve akıl hastanesi içindeki taktik düzenleme sayesinde normatif bir stratejinin dolaşımına katkıda bulunur.

Dahası, gerçekliği yoğunlaştırma taktiğinin akıl hastanesi alanında etkin bir şekilde işlev görmesinin sebebi, psikiyatrik iktidarın aynı zamanda hakikatle meselesini askıya almasıdır. Gerçekliğin yoğunlaşmasının faili olabilmek için, psikiyatrik iktidar hakikat sorusunu, sanki psikiyatrik disiplin içinde bir zamanlar ve herkes için çözülmüşçesine bırakmıştır. Başka bir deyişle, gerçekliğin iktidar olarak işlemesi için psikiyatrist, daha

16 *A.g.e.*, s. 173.
17 *Volonté de Savoir [Bilme* İstenci*]*, s. 132-133.

başlangıçta deliliğin hakikati sorusunu bir kenara bırakmalıdır, zira çünkü bu soru psikiyatristin gerçekliğin temsilcisi olma işlevini sekteye uğratabilir.

Bu bağlamda, psikanaliz, kimi zaman psikiyatrinin başka araçlarla bir devamı gibi görünür; tıpkı siyasetin şiddet içermeyen ve daha hafif araçlarla savaşın devamı olması gibi. Kimi zaman da psikanaliz bir anti-psikiyatri olarak görünür, zira hakikat meselesini tekrar ortaya çıkartır. Psikiyatrinin protestocu mirasçısı olarak psikanaliz, gerçekliğin iktidarının ve hakikate dair sorgulamanın kesişiminde durur.

Psikalanizin bu ikili konumuna daha yakından bakalım:

Bir yandan, psikanaliz analiz malzemesi olarak aldığı konuşma alanıyla gerçekten de deliliğin tıbbileşmesiyle ve disiplinli hale gelmesiyle taban tabana zıt görünüyor. Foucault'ya göre deli ve psikiyatrist arasındaki ilişkide hakikat sorusunun oyuna yeniden dahil edildiği bir yaklaşımı antipsikiyatri olarak adlandırmak mümkündür.[18] O zaman satır aralarında Foucault'nun psikanalize bir değer atfettiği ortaya çıkar, ancak psikalaniz psikiyatriye karşı gönüllü bir başkaldırıdan ziyade, onun zorunlu bir sonucu olarak anlaşılır. Zira psikiyatri hakikat sorununun geri gelişini kendisine dayatan histerik beden engeliyle karşılaştığı noktada psikanaliz doğmuştur.

Öte yandan, psikanaliz iki bağlamda psikiyatrinin uzantısıdır. Psikanaliz, pratiğinde hastalığa gerçekliği dayatmak için gerçekliğin unsurların taktik kullanımını yeniden ele alır: "Doktorun iktidarı, dil, para, ihtiyaç, kimlik, zevk, realite ve çocukluk anıları... Tüm bunlar kesinlikle tımarhane stratejisi içinde konumlanır; bunlar tımarhane stratejileri için destek noktaları dışında başka bir şey değildir. Daha sonra bildiginiz yazgıya kavuşacaklar. Bunları kesinlikle akıl hastanesi dışındaki bir söylemde bulacaksınız, ya da her koşulda psikiyatri-dışı olarak verecek kendilerini gösterecekler [el yazması ek olarak şunu ekler: "Freud bunları tam olarak burada arayacaktır"][19]. Ayrıca, psikanaliz tarihsel olaral psikiyatri ile bir kopuş oluşturmak bir yana, cinsel bedenin ortaya çıkışı karşısında psikiyatrinin yaşadığı krizden doğmaktadır. Aslında psikiyatrik gücün taktik aygıtına karşı gerçek direniş, onun muhalif bir devamı olan psikanaliz değil, histeriklerin bizzat kendisidir. Daha 1974teki Psikiyatrik İktidar dersinde, Foucault'un *Bilme İstenci*'nde sahip olacağı bakış açısı kendisini gösterir: Psikiyatrinin krizine yol açan şey olarak cinsel bedenin ortaya çıkışı ve histeriklerin "antipsikiyatrinin militanları" olarak tanımlanması; cinsellik aygıtına direnişin destek noktaları olarak bedenler ve hazlar.

*

Foucault, ceza ve psikiyatri iktidarı alanında hukuki-söylemselliği eleştirdikten iki yıl sonra "cinselliğin tarihi" yani "söylemin cinsel olanla bağlantılandırılma biçimlerinin" modern tarihi projesine girişir. Böylece yasa ve arzu meseleleri etrafında psikanalizle karşı karşıya gelir. Foucault'nun esas hedefi, siyaset ve ceza alanıyla ilgili hukuki model eleştirisini cinsel-

18 *Le Pouvoir Psychiatrique*, s. 137.
19 *A.g.e.*, s. 165.

lik hakkındaki psikanalitik söyleme doğru genişletmekti. Bu eleştiri özellikle, arzular konusunda karşıt görüşleri olan iki rakibi Reich ve Lacan'a karşı yöneltilir. Reich ve Lacan, iktidar hukuki bir şekilde temsil edildiğinde karşılaşılan çıkmazların en önemli temsilcileri gibi görünüyorlardı:

> Bu hukuki-söylemsellik kavrayışı, hem baskı mevzusunu hem de arzunun kurucu yasası teorisini belirler. Bir başka deyişle içgüdülerin bastırılması açısından yapılan analizi ve arzunun yasası açısından yapılan analizi birbirinden ayıran şey, iktidarı kavrayış biçimleridir. Her ikisi de iktidarı kullanma biçimine ve arzu bağlamında ona verilen konuma göre ortak bir iktidar temsiline başvururur, ancak buradan iki ters sonuç doğar: İktidar, arzu üzerinde yalnızca dışsal bir müdahele alanına sahipse 'özgürleşme' vaadi, bizzat arzunun kurucusu olması halinde ise onun olumlanması: Ama her halükarda zaten çoktan tuzağa düşmüş durumdasınız.[20]

Reich açısından bakıldığında, arzunun özgürleşmesi görüşü iktidarın dışsallığı yanılsaması içine hapsolmuş gibi görünüyor. Yine de dikkatli okunursa, Foucault'nun eleştirisinin burada bariz muhatabı olan Reich'ın yanısıra, « arzunun olumluluğu» denilen bütün bir düşünceyi hedeflediğinden şüphelenebiliriz. 1976 senesinde bu düşüncenin en canlı örneği elbette Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus* kitabıydı. Foucault'nun *Anti-Oedipus*'un tezleriyle ilgili tavrı, bu çalışmanın[21] Amerikan baskısına yazdığı övgü dolu önsözün bıraktığı izlenimden kuşkusuz daha karmaşıktır. Foucault, Deleuze ve Guattari'nin psikanalize dair aile merkezcilik eleştirilerini ve Oedipus'u « politize » etme çabalarını paylaşsa da, Deleuze'ün tamamen positif olan ve iktidarla yalnızca dışsallık, bir yere bağlanma [*territorialisation*] ya da « ele geçirme » [*captation*] ilişkisi kuran birincil arzu kavramı karşısında çok daha temkinlidir. Aslında Foucault ve Deleuze arasındaki arzu ve haz kavramları tartışması Foucault'nun « arzu » kavramınının kendisine duyduğu güvensizliğe tanıklık ediyor. Deleuze bu tartışmayı şu şekilde nakleder : « Birbirimizi son kez gördüğümüzde, Michel bana şöyle dedi: « Arzu kelimesine katlanamıyorum; siz her ne kadar farklı bir şekilde kullanıyor olsanız da, arzu = eksiklik ya da arzu bastırılmış demek, fikrinden başka bir şey düşünemiyorum. Michel şöyle devam etti: Belki de benim 'haz' dediğim şeye siz 'arzu' diyorsunuz. Fakat yine de benim arzudan başka bir kelimeye ihtiyacım var ».[22]

Görüldüğü gibi, Foucault için iktidar tarafından bastırılmış ama ondan kurtulabilecek bir arzu düşüncesi kadar, yasanın kurduğu ve bunun farkına varması gereken bir arzu düşüncesi de, iktidarı baskıcı olarak düşündükleri için başarısızlığa mahkumdur. Foucault'nun eleştirdiği şey, karşıtlık ya da birlik içinde olsun, arzu ile yasa arasında kurulan bağdır: « Mesele, arzunun iktidara yabancı olup olmadığı, çoğu zaman düşünüldüğü gibi yasadan önce gelmesi ya da aksine, arzuyu oluşturanın kesinlikle yasa olmaması değil.

20 *Volonté de Savoir*, s. 109.
21 « Préface », DE 2001, II, n° 189, s. 133 -136.
22 Deleuze , « Désir et plaisir »., *Deux Régimes de fous*, éd. D. Lapoujade, Minuit, Paris, 2003, s. 118.

Mesele burada değil. Arzu şu ya da bu olsun, o her zaman hukuki ve söylemsel bir iktidara bağlı olarak algılanmaya devam edecek. - Kendi merkez noktasını yasanın ifadesinde bulan bir iktidara bağlı olarak ».[23]

Lacan hakkında ise söylenmeyen yalnızca ismi kalıyor: haza « hayır » diyen, sınırlar çizen ve eksikliği üreten bir iktidar karşısında, çaresiz kalıyoruz, « her halükarda zaten tuzağa düştük ». Foucault aslında kendi eleştirel bakış açısının, özneyi kuran iktidar düşüncesini kabul ettiği için Lacan'a çok yakın gözükme riski taşıdığını biliyor. Daha detaylı bakılacak olursa, Lacan'ın görüşü, arzu ve iktidarın aynı anda oluşması düşüncesine imkan verdiği için Reich'ın görüşüne göre daha ileri gözükse de, bu iktidarı « babanın yasası » gibi yasaya dayalı bir biçime ve onun ifadesine indirger. Foucault'ya göre, Lacan iktidarı babanın yasacı figürü üzerinde merkezileştirerek hükümran iktidar imajını yeniden üretir ve kral ile tebasının karşı karşıya olması üzerine kurulu bir iktidar temsili modelinin yayılmasına katkıda bulunur. « Hukuk ve monarşi kurumunun kuramcılarının çizdiği yasa-iktidarı ve hükümran-iktidar imgelerine bağlı kalmış oluyoruz. Ama iktidarı *kullandığı usüllerin somut ve tarihsel oyununda* analiz etmek istiyorsak bu imgeden, yani yasanın ve hükümranlığın *teorik ayrıcalığından* kurtulmak zorundayız. İktidarın, hukuku artık bir model ve bir kod olarak almayan bir analitiğini oluşturmak gerek»[24]

Foucault'nun Lacan eleştirisi, birbirini tamamalayan, biri söylemsel olana diğeri ise yasal olana gönderme yapan iki boyutta analiz edilebilir: 1) İktidarın yalnızca çözülmesi gereken bir gösterenler sistemi olduğu fikri bir yanılsamadır. Foucault, ceza sistemiyle ilgili daha önceki çalışmalarında, söylem ediminin iktidarın etkin bir şekilde işleyişine yalnızca kısmen müdahil olduğunu, bunun uygulamada sürekli olarak değiştirildiği, tamamlandığı, saptırıldığı veya inkar edildiği sonucuna varmıştı. Tamamen söylemsel bir iktidar analizi, disiplinci iktidarının işlemesini sağlayan söylem-dışı biçimleri teğet geçer. Disiplinci iktidar, söylemin yanısıra pratikleri de barındırır, rasyonalitesi işaret ve temsil sistemlerinde bulunmayan, "söylebilir olanın altındaki bir düzeyde işleyen" edimleri de kapsar. O halde Foucault'nun Lacan'a karşı ilk eleştirel hamlesi *söyleme indirgenemeyecek pratik bir alanın varlığını vurgulamaktır.* 2) Lacan'ın devralmış olduğu iktidarın yasal analizi modeli, iktidarın hükümranlık biçimine ve yasaya indirgemesine yol açtı. Yasanın ikili hali (izinli/yasak: meşru/meşru değil) arzunun iktidarla olan gerçek ilişkisinin kavranmasına izin vermez, zira yasanın bu imtiyazlı anının ve ifadesinin yararına, arzunun başka ilişkilere yatırım yapışı ve başka haz alma biçimleri dışarıda bırakılmış olur. Burada Foucault'nun siyasal analitik ve psişik analitik arasında kurduğu paralelliğin tam kalbindeyiz: Cinselliği yasa olmadan düşünebilmek için öncelikle iktidarı kral olmadan düşünebilmek gerekir. O halde Foucault ikinci olarak, *hukuki mantığa (logique juridique) indirgenemeyen stratejik bir mantığın varlığını* ortaya koyar. Batı'nın kendi *ars erotica*'sına sahip olmamasından dolayı icat ettiği *scientia sexualis*'e denk gelen ve tüm pratikler alanını dışlayan söylem mantığı ve her iktidar analizine aşılanan hukuki mantık (ve özellikle Lacancı Öteki'nin iktidarının analizi), "cinselliği" düşünmeye yönelik tüm girişimler üzerinde hakimiyet sağlayan bir

23 *Volonté de Savoir*, s. 118.
24 *A.g.e.*, s. 118.

hukuki-söylemsellik bütünü oluşturmaktadır.

Buna karşılık Foucault'nun bu hukuki-söylemsellik eleştirisinin hedefi, pratiklerin somut çokluğunu ve söylem ile yasanın soyut birliği altında çalışan stratejileri ortaya çıkarmaktır. Bu pratiklere ve stratejilere destek olan nedir? Foucault, hukuki-söylemsel mantığa değil de pratik-stratejik bir alana bağlı bir psişizm "modeli" mi önermektedir? Foucault 1975'te "bilinçdışının mantığının bir strateji mantığıyla değiştirilmesini" önerdiğinde ve "şu anda gösteren ve zincirlerine tanınan imtiyazın yerine, taktikler ve onların düzenekleri konmalıdır"[25] dediğinde, stratejik işleyişin bilinçdışının mantığının yerine geçeceği izlenimini yaratıyordu. Peki gerçekten psişenin incelenmesinde Foucaultcu politik analitiğin bir karşılığı var mıdır? Deleuze ve Guattari'nin şizo-analiz ile yaptıkları gibi, Foucault kendisini Freud ve Lacan'dan uzaklaştırarak *psişik bir analitik* düşünmüş müydü?

Bu sorular, *Bilme İstenci*'nin şu meşhur ifadesinde şimdilik olumsuz, kısmi bir cevap bulur: "Cinsellik düzeneğine karşı saldırının destek noktası cinsel-arzu değil, bedenler ve hazlar olmalıdır".[26] Bu çağrı, şüphesiz belirli bir bilgi, itiraf, hukuki-söylemsellik ve arzu mantığıyla bedenler ve hazların pratik-stratejik mantığı arasındaki daha genel bir karşıtlığa dahildir. Bir yandan, cinsellik düzeneği, yani bize doğal ve özgürleştirici olarak görünen merciileri yaratan *scientia sexualis*; diğer taraftan ise bedenlerimizi onları kuşatan bu "ruhlardan" (yani arzu ve yasayı taşıyan psişik inşadan) kurtarmak için ihityaç duyduğumuz ve eksikliğini hissettiğimiz *ars erotica*. Böylece Doğulu olduğu varsayılan bir *yapma sanatıyla*, yani pratik ya da "teknik" bir bakışla hazları çeşitlendiren ve/veya arttırmaya yarayan mantıkla, Batılı insanın hakikatini cinsellikte arayan mantık ve bilgi arasında bir zıtlık ortaya çıkıyor. Bütün bu öğeler düşünüldüğünde, Foucaultcu "bedenler ve hazlar" anlayışı sanki Freud'un "*Wo Es war, soll Ich werden*" (Id'in olduğu yerde Ben kurulmalıdır") deyişine tamamen zıtmış gibi gözüküyor. Bu bağlamda, Foucault'nun nasıl olup ta *psikanalizle beraber* okunabileceğini kestirmek zor görünüyor. Buradaki zorluğu ancak Foucault düşüncesindeki bu ikiliği, iktidar ve psişenin birbirlerine bağımlı olduğunu gösterme iddiasıyla eleştiren bir yaklaşım aşabilir. İşte Judith Butler'in kuramsal katkısı tam da budur: psikanalizi Foucault ile, Foucault'yu ise psikanalizle düşünebilmek için, hukuk ve strateji arasındaki gerilimleri başka türlü düşünmek.

JUDITH BUTLER VE FOUCAULT'NUN PSİKANALİTİK ELEŞTİRİSİ

Judith Butler'ın felsefi, politik, hatta tedaviyle alakalı projesinin en genel çervevesi, sürekli "savunmasız", tehdit edilmiş, ve normlarla ilişkisinde tedirgin gözüken bir yaşamın "yaşanabilir" koşullarını düşünmektir. *Cinsiyet Belası*'nın başlıca hedeflerinden birisini şu şekilde tanımlar: "İnsan üzerinde ortaya konan ideal morfolojilere bağlı kısıtlamaları nasıl yeniden düşünmeliyiz ki norma yaklaşmakta başarısız olan kişi, bir yaşayan ölü statüsüne mahkum edilmesin?"[27] Normatifliğin "başarısızlıklarından" yola çıkmak ve onları "patolo-

25 « Des supplices aux cellules », DE 2001, I, n° 1 51, s. 1588.
26 *Volonté de Savoir,* s. 202.
27 Judith Butler, Gender Trouble, Franızca çeviri: *Trouble dans le Genre*, çev. Cynthia Kraus, Paris,

ji" olarak değil gayet insani bir koşul olarak görmek; insanın oluşumunu kendine özgü kırılganlıktan (précarité) hareketle düşünmektir. "Dış» tarafında, bu kırılganlığın var-olmamaya mahkum edilmiş bazı bedenler üzerinde etki etmiş normatif dışlamalardan geldiği anlaşılmaktadır. «İç» tarafında ise böyle bir kırılganlık, dışardan dayatılanın içselleştirilmesi mekanizmalarının altını çizdiği ölçüde psişizme ve bundan kaynaklanabilecek istikrarsızlığa atıfta bulunmaktadır.

Bu nedenle, cinsiyetin normatif kurulumunu sorgulamak, hem iktidar hem psişe ile ilgilenmek ve onları ayrılmaz kabul etmektir. J. Butler'ın *Cinsiyet Belası*'ndan beri amacı, çoğunlukla kabul gören, psişe kuramını iktidar kuramına zıt olarak ele alma fikrine karşı mücadele etmektir. «Bana öyle geliyor ki bu düşünce verimsizdir, çünkü cinsiyetin toplumsal formlarında bu derece baskıcı olan, onların sebep oldukları psişik sorunlardır".[28] İktidar teorisi ile psişe teorisi arasındaki klasik zıtlık, daha genel olarak, psişenin içselliğiyle toplumsalın dışsallığı ikilisinde bulunur. P. Macherey'nin Butler'ın İktidarın Psişik Yaşamı[29] hakkında söylediği gibi, "özne ile iktidar meselesini ayırmak, eleştirel bir inceleme yapılmadan iç (kendilik, daha iyisini bulana kadar bilinç olarak adlandırdığımız şeyin ve ilk olarak kendilik bilincinin hüküm sürdüğü) ve dış (iktidarın yönetimindeki toplumsal ilişkilerin tamamı) ayrımından geçen kuramsal bir alana yerleşmeyi kabul etmektir. Bunu yaparken de bu ayrımın ontolojik olarak sağlam olduğunu varsaymaktır".[30] "İktidarın psişik hayatı" deyimi, bu isimli metnin de ifade ettiği gibi, iç ve dış ayrımı ile sınırlı kalındığında anlaşılması zor bir alana, yani öznenin ve iktidarın karşılıklı olarak birbirlerini varsaydıkları alana işaret eder.

J. Butler, hem Foucault'nun düşüncesine hem de psikanalize göndermede bulunarak, psişe ve iktidar arasındaki bu iç içe geçişi, bağlanma ve tabiyet olgularının analizi yoluyla açıklar. İktidarın Psişik Yaşamı'nda, öznenin oluşumunu düşünmek söz konusudur. Fakat Butler bunu Foucault'nun son çalışmalarında olduğu gibi etik özneleştirme üzerinden değil, "öznenin temel bir biçimde bağımlı olduğu insanlara tutkuyla bağlanması" teması üzerinden yapar. Bu anlamda, bu bakış açısı, Foucault'nun iktidar ile özne arasındaki ilişkiye dair görüşünü (*Hapishanenin Doğuşu* ile *Bilme İstenci*'nde göründüğü gibi) son neticelerine götürerek derinleştirmek için bir girişim olarak yorumlanabilir. "Foucault'yu takiben iktidardan anladığımız şey, öznenin bizzat kendisini de *kuran* bir şeyse, öznenin kendi varlığının koşulu ve arzusunun rotasıysa, o zaman iktidar [...] varlığımızın bağımlı olduğu, olduğumuz varlıklarda barındırdığımız ve muhafaza ettiğimiz şeydir".[31] Gerçekten de, böyle bir görüş, iktidarı bir öznenin içinde oluştuğu bir *ortam (millieu)* olarak tanımlamak eğilimindedir, zira özne çevresindeki kişilerle kaçınılmaz olarak "tutkulu", taraflı ve bağlılık içeren bir ilişki içerisindedir. İktidarın *Bilme İstenci*'ndeki nominalist

---

2006, s. 43 ; Türkçe çeviri, *Cinsiyet Belası,* a.g.e.

28 *A.g.e.,* p. 48.

29 Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir* [1997], Fransızca çeviri: Brice Matthieussent, Léo Scheer, Paris, 2002.

30 Pierre Macherey, Présentation de « La vie psychique du pouvoir » de Judith Butler, 07/05/2003 tarihli semineri, metnin çevrimiçi adresi [stl.recherche.univ-lille3.fr].

31 Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, s. 22.

tanımı, bu okumayı daha iyi anlamamızı sağlıyor: Özne, "iktidar" olarak adlandırılabilecek çoklu güç ilişkileri tarafından "hareketlendiriliği" bir ortamda ortaya çıkar.

J. Bulter, iktidarı bir ortam olarak gören bu yaklaşımı birbirlerinden ayrılmaz iki veçhe halinde ele alır: Bir yanda, insan, içinde yaşadığı ortama birincil bağımlılığı nedeniyle her zaman zaten "kendi dışındadır" ve toplumsal alanın dışsallığında bir tanınma (*reconnaissance*) arayarak var olmaya çalışmaktadır. "Ben, beni önceleyen ve beni aşan normlar toplumuna başvurmadan olduğum kişi olamam. Bu anlamda baştan itibaren kendimin dışındayım; hayatta kalmak ve olanaklar alanına nüfuz etmek için burada kendime yer edimeliyim".[32] Ötekilere tabi olmak, kendi kendini oluşturma sürecini baştan başa kat eder ve onun ontolojik zeminini oluşturur. Diğer yandan, bu tabiyet/bağlanma ancak tekil bir insan yaşamının içindeki güzergahları sayesinde gözlemlenebilir.

Butler'ın Foucault'nun iktidar anlayışına getirdiği temel değişiklik, özneye has bir zamansallık boyutunu, bir ortamın içindeki öznenin "gelişimi" fikrini devreye sokmasıdır. Foucault'nun, her zaman özne ile iktidar arasındaki ilişkilerin mekânsal ya da "coğrafi" bir analizini tercih ettiği doğrudur. Onun gözünde felsefe bu analizi çoğu zaman zamansal bir yaklaşım lehine ihmal etmiştir. "Zamansal bir sözcük dağarcığı vasıtasıyla söylemin dönüşümlerini metafor haline getirmek kaçınılmaz olarak, bireysel bilinç modelinin ve onun zamansallığının kullanılmasına yol açar. Aksine söylemleri mekana dayalı, stratejik metaforlarla çözmeye çalışmak, söylemleri dönüştüren noktaları tam olarak iktidar ilişkileri vasıtasıyla ve onlardan hareketle kavramamızı sağlar".[33] Foucault'nun mekana tekil bir önem atfetmesi, öznenin mantıksal oluşumunun yerine ortamıyla sürdürdüğü mekansal ilişkilerin maddiliğinde, onun fiili oluşumunu kavramak için "özne felsefeleri"nden kurtulmasına yarıyorsa da, buna karşılık, onu iktidarın öznenin yaşamındaki güzergahının zamansal boyutunu kavramaktan alıkoyuyor. Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'ndan *Bilme İstenci*'ne analizlerini beden üzerine yoğunlaştırıp "ruh"un oluşumunu yalnızca bedenin yüzeyindeki bir etki olarak düşünmesine sebep olan da aynı mekansal yaklaşımdır.

Öznenin zamansallığının yalnızca mekanın düzenlenmesinden kaynaklanan bir yansıma olarak gözüktüğü bir böyle bir tabloda, Foucault psişik yaşamın kendisini mesele etmekten kaçınır. J. Butler bu eksikliği saptayarak Foucault'nun düşüncesini, öznenin zamansal oluşumunu düşünmeye imkan veren bir psişe teorisi olarak psikanaliz ile karşılaştırıyor. Bunu yapmak için, Foucault'da tabiyet teorisi ile psikanalizdeki bağlanma teorisi arasında çok verimli bir bağlantı kuruyor. Foucault'da tabiyetin ikircikliği, hem iktidarın tebası olma süreci hem de bu tabi olma süreci içinde öznelliğin doğuşu olarak algılanıyor. Bu saptamalar, Butler'ı öznenin bir tür ontolojik ikircikliğini formüle etmeye sevk ediyor:

> "Foucault'nun tabi oluşu eş zamanlı olarak boyun eğme ve öznenin kurulumu olarak ortaya koyması, özellikle de hiçbir öznenin temelde bağımlı

32 Judith Butler, *Undoing Gender*, Routledge, 2004 ; Fransızca çeviri : *Défaire le genre*, çev. Maxime Cervulle, Ed. Amsterdam, Paris, 2006, s. 47.
33 Michel Foucault, « L'oeil du pouvoir », DE 2001, II, s. 193.

olduğu kişilere duyduğu tutkulu bir bağlanma olmadan ortaya çıkmadığını düşünürsek, psikanalitik bir değer kazanıyor. [...] Çocuğun bağımlılığı, terimin olağan anlamıyla siyasi bir tabiyete işaret etmese de, bağımlılığa yönelen birincil bir tutkunun oluşumu, son zamanlardaki siyasi söylemin meşguliyeti haline gelen tabiyet ve sömürüye karşı çocuğu savunmasız bırakmaktadır. Özne tabi olduğu kişilere tutkulu bir biçimde bağlanmaksızın öznenin kurulması mümkün değilse, bu durumda tabiyet öznenin oluşmasında merkezi hale gelir".[34]

Butler'ın, Foucault'nun öznellik üreten bir unsur olarak iktidar analizinden çıkışla Foucault'yu psikanalize daha yakın hale getirme eğiliminde olduğunu görüyoruz: İktidar, çocuğun çevresindekilere olan bu birincil ve kaçınılmaz bağlanma/tabiyet ilişksi açısından incelenir. Birincil başkalık teması, olumlu olarak kaçınılmaz ve kurucu hayati bir bağlanma biçiminde; olumsuz olarak da öznenin bağlı olduğu kişilere tabi olması biçiminde ortaya çıkar. "Varoluş her zaman bir yerden veya başka bir yerden bahşedildiği için, tabiyet varolma arzusunu sömürür, tabiyet hali (assujettissement) var olmak için Başkası'na dair birincil bir savunmasızlığa işaret eder."[35] Bu anlamda "iktidar", bağlanma ve kopma, tabi olma ve bir canlının özneye dönüşme ilişkilerine atfedilen isimdir – bunlar tam da güç ilişkileridir. Kaçınılmaz bir birincil bağımlılık yoluyla insanda baştan beri olan savunmasızlık ve emniyetsizlik göz önüne alınarak, kişinin "varlıkta kalma sebatı" arzusunun nasıl "sömürülebilir" olduğu gösterilmiş olur. Bir başka deyişle, kişinin kendi varlığını sürdürmekte sebat etmesinin imkanı, bir iktidar ortamındaki ilk sebatından kaynaklanmaktadır. Toplumsal alanın dışında hiçbir «canlıcılık" (vitalizm) yoktur, iktidar ilişkilerinin dışında kalan hiçbir insan yaşamı yoktur. J. Butler için, "yaşam"ın (canlı ve yaşamsal, ama özellikle "yaşanabilir") anlamsal alanı, yaşamı jenerik fakat kavranılamaz bir güç olarak tanımlayacak kaba bir canlıcılığın (vitalizm) tuzağından kaçınmayı mümkün kılar. Çünkü yaşamsal ve yaşanabilir olanın ortaya çıkışı, ilişkisel ya da toplumsal gerçeklikten kaynaklanır.

*

Butler'ın giriştiği bu Foucault'nun psikanalitik eleştirisi projesinin kapsamını kavramak için *Hapishanenin Doğuşu* ve *Bilme İstenci* metinleri üzerinde yaptığı "semptomatik" okumaya odaklanmalıyız. Bu metinlerde Butler, "psişe" temasının yokluğunu vurguluyor ve eleştiriyor. *Haipshanenin Doğuşu*'nda Foucault bedenin itaat edişini incelerken, tahakkümün üzerinde uygulandığı temel mercii olarak belirli bir "içsellik"ten söz ediyordu. Beden üzerinde uygulanan iktidarın mikro-fizik analizi onu belli bir psişik oluşumun kavranmasına doğru yönlendirdi; bu oluşum, beden üzerinde uygulanan iktidar ilişkilerinin neredeyse mekanik bir sonucu olarak belirdi ve Foucault ona (daha sonra analiz etmemiz gerekecek bir adlandırmayla) "ruh" ismini atfetti: "Ruhun bir yanılsama ya da ideolojik bir etki olduğu söylenmemelidir. Ruhun var olduğu, bir gerçekliğinin olduğu, bir üretim aracına sabitle-

34 Judith Butler, *Défaire le genre*, s. 29.
35 *A.g.e.*, s. 48.

nerek bütün varoluşları boyunca kontrol edilenlerin üzerinde uygulanan iktidarın işleyişi tarafından bedenin çevresinde, yüzeyinde ve içinde sürekli olarak üretildiği söylenmelidir". "Ruhun" itaatini somutlaştırmayı amaçlayan bu yaklaşım, ilk olarak Althusser'e ve onun ideoloji olarak bilinçdışı düşüncesine karşıdır. Foucault'nun ideoloji eleştirisi, paradoksal olarak iktidarı psikolojiden arındırma isteğinin bir parçasıdır. Foucault'nun Althusser'e yönelttiği eleştiriye göre iktidar, öznenin içinde bulunan ve "bilinçdışı" adı verilen bir merciinin praksis üzerinde yarattığı bir yanılsama değildir). Ama bir yandan da Foucault iktidara neredeyse psişik bir eylem alanı atfeder. Buna göre disiplinci iktidar, tahakkümün mekansal taktikleri aracılığıyla bedenin arkasına "ruh" olarak adlandırılan bir çeşit mercii yansıtır. Böylece ruh «vücudun yüzeyinde" üretilmesi anlamında gerçek ve maddidir. Ruhun bu üretimi bir iktidar rejimini olduğu kadar bir bilgi rejimini de harekete geçirir. Bunu *Hapishanenin Doğuşu*"nun iyi bilinen bir bölümü şöyle ifade eder:

> "Bu realite-referans üzerinde, farklı kavramlar inşa edildi ve analiz alanları parçalara bölündü: psyché, öznellik, kişilik, bilinç vb; bunlar üzerinde bilimsel teknikler ve söylemler inşa edildi. Hümanizmin ahlaki talepleri bunlar üzerine bina edildi.[...] Bize bahsedilen ve özgürleştirmeye davet edildiğimiz insanın bizzatihi kendisi, kendisinden daha derin bir tabiyetin sonucudur. İçinde bir "ruh" ikamet eder ve onu varoluşa taşır; bu ruhun kendisi de beden üzerinde işleyen iktidarın bir parçasıdır. Ruh, siyasi anatominin sonucu ve aracı; ruh, bedenin hapishanesi."[36]

Foucault'nun insani bilimleri tarafından uzun süredir terk edilmiş olan "ruh" terimini kullanmasını sorgulamak burada önem arz ediyor. Bu terimin seçimi, «psişe, öznellik, kişilik, bilinç vb." gibi felsefi ve bilimsel sınıflamaların öncesinde ortaya çıkmış, bu terimlerin üzerinde inşa edildiği genel bir kategoriye işaret ediyor. Böylece, "ruh", insan bilimleri tarafından, özellikle de psikanaliz tarafından kuşatılmadan ve isimlendirilmeden önce disiplinci iktidar tarafından oluşturulmuş bir "gönderme ve gerçeklik" olarak ortaya çıkar. Bu bakış açısından, bilinç, kişilik veya psişe, bedenin aynı hapsedilişinin, ruh tarafından bedenin ilk kez boyunduruk altına alınışının çeşitlerinden ibarettir. Bu tür bir boyunduruğun kökenini de itiraf teknikleri gibi bireyselleştirme pratiklerinde aramak gerekir.

Foucault'nun analizlerinin bu yönüne her zaman büyük önem veren Judith Butler, eleştirisini tam da "ruh" teriminin kapsamına yönlendirerek onu psikanalizin "psişe"siyle karşılaştırır. Aslında Butler, tabiyeti cezaevinin "anlam/gösterge oluşturan pratikleri" tarafından mahkumun normatif bir ideale veya bir "itaat modeli"ne yaklaşmasına zorlandığı bir süreç olarak anlayarak, bu tür bir karşılaştırma için şartları önceden hazırlamıştı. Böylece, "ruh" kavramının arkasında bedenin tabi kılınmasını (tekrar hatırlayalım: terimin çift anlamıyla "özne" haline gelmek) görerek, özne ve psişe arasında temel bir ayrım yapmaktadır: "Bilinçdışı kavramını içeren psişe kavramıyla, kurulumu bilinçdışının dışarıda bırakılmasıyla mümkün olan özne kavramını birbirinden ayırt etmek

36 Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, age, s. 38.

önem arzediyor"[37]. Butler, bu ayrıma dayanarak, Foucault'nun tabi kılma/özneleştirmeyi betimleme biçiminin psişeyi özneye indirgediği ve böyle bir operasyonda dinamik olabilecek şeyleri kavramamızı engellediğini savunuyor. J. Butler, psişeyi Freud'un ikinci topiğine göre anladığı için, Foucault'nun "mahkum kendi tabiyetinin ilkesi haline gelir" ifadesine psişik bir anlam veriyor:, burada Üst Ben olarak işleyen disiplinci iktidar tarafından zorlanan Mahkumun Ben ideali, itaat modeline yaklaşır. Sonuç olarak, tabi kılınmak-özneleşmek, yalnızca daha karmaşık bir psişik sürecin sonuçlarından sadece biridir: "Bu anlamda bilinçdışını içeren psişe, özneden çok farklıdır: Psişe tam olarak tutarlı bir kimlikte ikamet etmek için, daha tutarlı bir özne olmak için söylemsel talebin yarattığı hapis etkilerini aşandır. *Psişe,* Foucault'nun *normatif söylemlere* atfettiği *düzenlemeye direnir.*[38]

Butler'ın tasavvur ettiği psişenin direniş biçimini incelemeden önce, psişe mantığının Foucault perspektifine yeniden dahil edilmesinin kapsamını analiz etmeye çalışalım. Foucault tam da "ruh" kavramı üzerinden psişe mantığını es geçme, bu meseleye değinmeme çabasındaydı. Butler, "Foucault'nun psikanalitik bir eleştirisi"ni yapma işine girişiyor ve bu da onun geniş kapsamlı bir soru sormasını sağlıyor: "Eğer Foucault, psişeyi normalleştirmenin hizmetindeki bir hapis etkisi olarak algılıyorsa, normalleştirmeye karşı psişenin direnişini nasıl hesaba katabilir?[39] Görüldüğü gibi, Butler'ı ilgilendiren, disiplinci iktidar dahilinde bir direniş merciisi bulabilmek amacıyla Foucault düşüncesini psişenin dinamik alanına taşımaktır. Bu araştırma kaçınılmaz, çünkü Foucault'nun "ruh" tasviri, itaatin mekanik sonuçlarına indirgenmiş gibi gözüküyor.

Foucault'nun sunduğu bu çerçevede, J. Butler'e göre «direniş»e en elverişli olan, yani iktidar ilişkilerindeki egemen güçlere karşı karşıt bir güç oluşturacak unsur ilk bakışta beden gibi duruyor. Gerçekten de disiplinci iktidarın bedenin üzerinde paradoksal bir işleyişi söz konusu : Bir yandan insanı kendi bedenine, iktidarın müdahele edebileceği bir maddeye indirger gibi indirgiyor ; diğer yandan bu bedenin ardında duran ve itaatinin koşulu olan bir ruh yansıtıyor. Butler'a göre, insanlara, iktidarın kuşatmasıyla tamamen tükenmeyen bir mercii ararsak, rotamızı bedene çevirmeliyiz. Ancak bu beden, iktidar öznesine, iktidarın tebasına dönüşmüş insanda kurban edilmiş, bastırılmış hatta "yok edilmiş" haldedir: "Özne bedeni pahasına ortaya çıkar, yani bedenin kaybolmasıyla ters orantılı bir ortaya çıkışı vardır"[40]. Psikanalitik terimlerle, beden kendi tabiyeti pahasına özneyi ortaya çıkarmak için *yüceltilir.* Butler, «bedenin yüceltilmemiş bir parçası» olup olmadığını sorarak, aslında öznede yüceleştirmeye-tabiyete direnerek hayatta kalan bir beden düşüncesine yöneliyor. Bedenin direnişi bu durumda bir bilinçten kaynaklanmaktan ziyade, tamamlanmamış bir yüceleştirmenin bilinçdışı tortusu olarak düşünülüyor. "Psikanalize göre özne, kendisinden doğduğu psişeyle aynı şey değildir. Foucault'ya göre ise özne kendisinden doğduğu bedenle aynı şey değildir. Buradan hareketle, beden belki de psişenin ikamesidir – diğer bir deyişle normalleştirme buyruklarını aşan ve gerçekleşmelerini engelleyendir. Belki

37 Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, sayfa 139'daki (4) numaralı not.
38 Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, s. 139.
39 *La vie psychique du pouvoir*, s. 141.
40 *A.g.e.*, s. 146.

Foucault da bedene psişik bir anlam atfetmiştir, fakat kendi kullandığı terimler bağlamında bu anlamı geliştirememiştir".[41]

*

Butler'ın Foucault'da "ruh" ve psikanaliz arasında yaptığı karşılaştırma şu sonuca götürür: Foucault kendi yarattığı bir imkansızlık sonucunda "psişe" kavramına başvuramadığından, bedendeki normalleştirmeyi aşan bir mercii bulmuş, onu da psişenin *ersatz'ı* olarak oluşturmuştur. Dolayısıyla, "bilinçdışını" içerdiği için, öznenin kapsamından daha geniş olan psişe düşüncesine başvurulması, Foucault'nun dışındaki bir perspektiften (örneğin Freud'un topiği açısından) bakıldığında, bir tür direnişe imkan verebilir (bu alternatifte, bedenin işlevi de dahil olmak üzere koşulların tanımlanması gerekecek). Bu hipotezde, direnişi düşünmek için «yalnızca" bedene başvurmaktan ziyade neden bedenden hareketle psişeyi akla getirmeninin daha uygun olduğunu kendimize sorabiliriz. Psişe normalleştirmeye nasıl direnebilir? Psişenin Foucault düşüncesine yeniden dahil olmasıyla ne kazanırız?

Butler, doktora teziyle[42] aynı zamanlarda yayınlanmış bir makalesinde, Foucault'nun bedeni "olayların kayıt olduğu bir yüzey" olarak algılamasına değinir. Butler'ın okuması, beden üzerinde kayıtl edilenlerin "nötr" güçler değil, hem üretken hem baskıcı yönleriyle tarihin kendisi olduğunu belirtir. Butler, çok erken bir zamanda, Foucault'daki tarihin üzerine kaydolduğu bedeni yok etmesi temasını Freud'un "medeniyet" kavramına, "ilksel dürtüleri baskı altına alarak ve yüceleştirerek çalışan iktidarın yasal yapısı"na yaklaştırır. Ancak daha sonra Butler, Foucault'nun *Bilme İstenci*'nde böyle bir tarih dışı beden kavrayışını eleştirdiğini görecektir.. Butler'ın okuması Foucault'daki önemli bir paradoksu göstermesi açısından son derece haklıdır: Foucault bir yandan "bedenin maddiliğinin onun anlamlandırılma biçimlerine nazaran önceliğini" varsayarken, bir yandan da Nietzsche'yi ve Freud'u söylem-öncesi bir beden ve dürtülerinin ontolojisini geliştirdikleri için eleştirmektedir. Butler'a göre, Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*'nda tarihi bedenin yüceleştirmesi-yıkımı olarak düşünmesiyle Freud'tan kendisini ayırır: baskıcı yasalar bedene (bir psişe vasıtasıyla) katılmış ya da onun taradından içselleştirilmiş değildir; bunlar beden üzerine işlenmiştir-yazılmıştır. "Gerçekten de yasa bedende tamamen gizlenmiştir, bu bedene kavranabilirlik kazandıran ilkedir, onun toplumsal olarak tanındığının bir işaretidir. "[43]

Butler *Revisiting Bodies and Pleasures* başlıklı makalesinde beden meselesinden hareketle, İktidarın Psişik Yaşamı'nda başladığı Foucault'nun psikanalitik eleştirisini derinleştirir. Foucault'nun *Bilme İstenci*'ndeki projesini, yani « arzu-cinsellik » ikiliğine karşı « beden ve hazların » savunulması perspektifinin, cinselliği psikanaliz dışında düşünmek isteyenlerde yarattığı heyecanı hatırlattıktan sonra, Butler bu perspektifin bir eleştirisine

41 *A.g.e.*, s. 150.
42 Judith Butler « Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions », Journal of Philosophy, n° 86, Kasım 1989, s. 601-607.
43 *A.g.e,* s. 606.

girişir. Eğer bu hazlar bir arzudan kaynaklanmıyorsa, normatif bir mücadelenin artığı olarak oluşan bedenden, Foucault'nun ortaya koymaktan kaçındığı bir psişenin ersatz'ı olarak bedenden kaynaklanabilirler mi ? Bu durumda, bedenler ve hazlar cinsellik düzeneğinin işlemlerinden arta kalan şeydir, bu artığa verilen isimdir. J. Butler'ın eleştirel analizi burada, bedenden ziyade daha çok tabi kılınma ve üretkenlik bağıntısı olarak "haz"a odaklanır, çünkü Foucault'nun haz terimini kullanımı iki tür sorun teşkil eder. Bir yandan, beden ve hazları cinsiyet ve arzuya karşıt olarak düşünmek, "ikincinin normatifliği birincilere bulaşmaya devam ettiği sürece" anlamsızdır. Yani arzunun belirlediği bir hazzı arzuya karşı düşünmenin bir anlamı yoktur. Aslında, böyle bir karşıtlık *queer* bir perspektifte, Butler'ın "heteroseksüel ereksellik" dediği heteronormatifliğin kısıtlamalarını düşünmemize izin vermiyor. Öte yandan, yine Butler'a göre, iktidarın ancak ilk önce gelen zorlayıcı bir edimi yasal formuyla ortaya koyarak üretken olabildiği düşünüldüğünde, iktidarı ancak arzunun üretkenliği alanında anlamak mümkündür.

O halde Butler açışından beden ile ruh arasındaki bağlantıyı kurmaya yarayan ve Foucault'yu psikanalize yaklaştırmayı mümkün kılan temel sorunun «yasa» olduğunu görüyoruz. Aslında Butler'a göre "sınırlamanın ya da yasaklamanın yaratıcı ya da üretici etkilerinin psikanalitik kuramına başvurmaksızın, tabiyeti/özneleştirmeyi anlayamayız"[44]. Butler için psişenin, iktidarı *yasa* olarak anlamak şartıyla, beden ile iktidar arasındaki karşılaşmanın bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle Butler, psişeyi iktidar ile temasında "bedende kalan" olarak tanımlayabilmek için, Foucaultcu iktidar anlayışını psikanaliz anlamındaki yasaya bağlamaya yönelir. Bununla birlikte, bu bağlantı Foucault açısından sorunludur; çünkü onun için iktidar ilişkileri, yasağın hukuki mantığından ziyade, hukuki çerçeveye paralel olarak ayakta kalabilen kavgacı, savaşçı, stratejik, hukuk-öncesi veya hukuk-sonrası biçimlere dahildir. J. Butler, "Foucault için direnişin yasanın dışında, başka bir boyutta (hayali bir boyutta) veya kurucu iktidardan kaçanda olamayacağını"[45] yazdığında, Foucault'da direnişin yasanın ne içinde ne de dışında bulunduğunu görmüyor gibidir - zira yasanın da zorunlu olarak içinde bulunduğu iktidar ilişkileri yasa açısından düzenlenmemektedir.

Foucault'yla psikanalizi ilişkilendirmek, bir şekilde yasayı Foucault'nun iktidar anlayışına yeniden dahil etmenin bir yoluysa, bunun için ödenen bedel bu iktidar anlayışının temel getirisini, yani hukuki-söylemsellik şemalarının redddini ortadan kaldırmak olmaz mı? Butler, Foucault'da iktidarın üretken gücüne ayrıcalık vererek onun hukuki olmayan karakterini ihmal etmiyor mu? Foucault açışından direniş, tam da iktidarın hukuki bir formuna karşıt olmadığı ölçüde stratejik bir mantığa dahil olmuyor mu?

Ancak burada Butler'a göre psişenin Foucault düşüncesine dahil edilmesinin, bu düşüncenin öznenin kendi zamansallığında ortaya çıkışını anlamak için bir model sunmakta yetersiz oluşuyla gerekçelendiğini hatırlayalım. Butler aslında Foucault'yu, psikanalizin ilgilendiği şeyi, yani cinsel normlarla temasta olan bir öznenin gelişimini anlamaya yönelik bir iktidar teorisi ortaya koymadığı için eleştirir. Foucault'nun iktidarın baskı yap-

44 *La vie psychique du pouvoir*, s. 141.
45 *La vie psychique du pouvoir*, s. 154.

maktan ziyade ürettiğini savunarak baskıcı hipoteze karşı çıktığı noktada Butler, öznenin gelişimi açısından bakıldığında iktidarın yalnızca bir ilk yasağa dayanmak koşuluyla üretici olabileceğinin altını çizer. Butler, erkeklik ve kadınlık konumlarının oluşumu meselesiyle ilgilendiği için, bu öznenin «cinsiyetleşme" [gendered] dönüşümünün bir yasaktan kaynaklandığını düşünür ve dolayısıyla Lacan ile bir tartışmaya girer. *Cinsiyet Belası*'nda "cinsiyetin normatif ilişkilerinin matrisindeki 'özne'nin inşası açıklamayı başaran kuramın tam da psikanalitik eleştiri"[46] olduğunu sürekli hatırlatır.

Ancak, yasanın ve yasağın öznenin oluşumundaki etkisini tanımak, bu yasalara değişmez bir nitelik atfetmek anlamına gelmez. Aslında, yasa, Butler'da özne ile sürdürdüğü dinamik ilişkide ele alınır; o yüzden, bir yasanın içselleştirilmesi öznel bir zamana yayılmış yinelenen bir boyutu varsayar. Kendi yapısında muhtemelen sapmalar, yeniden düzenlenmeler ve yeniden anlamlandırmalar üreten, yasanın yinelenen zamansallığının bu boyutudur. Bu nedenle, yasaya direnme imkânı, (Butler'ın Foucault'yu üstü kapalı olarak yapmakla eleştirdiği gibi) yasanın inkârında veya yasanın dışında bulunmaz; zorunlu olarak kusurlar üreten yasanın kendi yapısının zayıf yönlerine dayanır. "Yasanın, tesadüfi, üretken ve hedeflenen amaçların aksine hareket etmeye elverişli bir güce sahip olduğunu göstermek için bir soybilimsel eleştiri yapmak sözkonusudur".[47]

Foucault ve Lacan arasında kurulan bağ, tüm önemini buradan alıyor; zira hem iktidarı öznenin kurulumu bağlamında *yasaklayıcı yasalar* biçiminde *düşünmek,* hem de iktidar ilişkilerinde sapmaların oluşma ihtimalini açıklamak için *yasanın üretken olduğunu düşünmek* söz konusudur. Bu kavrayıştan, hukuk alanına kadar uzanan yeni bir iktidar tanımı ortaya çıkıyor: "Yasadan ziyade iktidar, hukuki (yasaklama ve düzenleme) işlevleri ve farklılık gösteren ilişkilerin (istemsiz bir biçimde yaratıcı) üretkenliği işlevlerini içerir. Bu sebeple, iktidar ilişkileri matrisi içerisinde ortaya çıkan cinsellik ne sadece bir yeniden üretim ne de yasanın bir kopyasıdır; kimliğin eril ekonomisinin özdeş bir tekrarıdır."[48] Başka bir deyişle, Butler için yasakla olan ilişkileri içerisinde arzunun doğuşunu anlamak için "yasa"ya başvurmak faydalıdır, fakat aynı zamanda öznenin kendi konumundan hareketle ve tekrarlanan edimleriyle yasayı kendi yapısı içerisinde yoldan çıkaran gelişimini anlamak için de iktidarı düşünmek faydalıdır.

Dolayısıyla yasağın bir yasa olarak ortaya konması, yasanın amacına uygun olarak çalıştığını göstermez. J. Butler, Foucault'nun hukuki-söylemsellik eleştirisini gerçekliği idare etme yetersizliği bakımından tekrar ele alıyor: cinsel pratikler söz konusu olduğunda, yasaklamaya yönelik yasalar belirli bir fark veya aralık olmaksızın ortaya çıkamaz. Butler için, özne her zaman " yapım aşamasında" olduğundan ve tutarlı bir hale gelmek için edimlerini tekrarlamak zorunda olduğundan, bu yinelemede bir fark yaratmaya muktedirdir. Yineleme, iktidarın ve yasanın oluşumunun şartıdır, ancak özneye üretken bir performans imkânı tanıyan bir zamansallık da sağlar: "Bir özne ancak, kendisi ne ise onun tekrarlamasının ya da yeniden-eklemlendirmesinin (*ré-articulation*) bedelini ödeyerek

46 Judith Butler, *Trouble dans le genre*, s. 102.
47 *A.g.e.*, s. 124.
48 *A.g.e.*, s. 103.

kendi kalabilir. Öznenin tutarlılığını sağlayan tekrarlamaya bağımlı olması, belki de tutarsızlığını ve tamamlanmamış karakterini oluşturur. Bu tekrarlama, daha da iyisi, bu yeniden başlama. tabiyet normunun kendi normatifliğini başka türlü yönlendirmeye elverişli bir biçimde yeniden doğma olasılığını belirtir «[49].

Burada, Judith Butler'ın Lacancı yasa teorisini benimsemesinin sınırına ulaşmış durumdayız: «Değişmez ve ebedi yasaların krallığında «arzuyu düzenleyen» kurallar koyma iddiası, cinsiyetin toplumsal dönüşümünün olabilirliğinin koşullarını anlamaya çalışan bir teori için çok sınırlı bir kullanıma sahiptir.»[50] Butler, sembolik yasanın, toplumsal alanı aşabileceğini düşünmemektedir çünkü bu sosyal normların hukuki mantıkla sabitlenmesi veya katılaşması demek olurdu. Sembolik yasa, oluşum aşamasındaki öznelere kendini dayattığı için bir yasa kuvvetine sahipmiş gibi görünüyor. Yasa tarih dışı ve değişmez nitelikte olduğu için değil, yalnızca özneler onu tekrarladığı için yasadır. Her şey, yasanın tekrarlanma biçimlerine bağlıdır. Bu biçimler onu muhafaza da edebilir ya da değiştirebilir. Bu noktada, J. Butler, kendisine Lacancı bakış açısıyla karşı çıkabilecek eleştirilerin tamamen farkındadır ve bu eleştirileri yasanın performans niteliğini hatırlatarak karşılar: « Yapısalcılığın kendini beğenmişliğiyle bana şöyle cevap verilebilir: 'Ama yasa bu!' Böyle bir ifadenin statüsü nedir? 'Yasa bu!', uygulaması gereken yasaya yasanın gücünü performatif olarak atfeden bir ifade haline gelir. 'Yasa bu', yasaya boyun eğmenin bir işaretidir, yasanın tartışılmaz olması yönündeki arzulamanın belirtisidir, sembolik baba hakkındaki eleştirileri oyun dışı bırakmanın yolunu arayan psikanaliz teorisindeki teorik bir harekettir. Psikanalizin kendi yasasıdır.»[51]

Bu unsurlara dayanarak, havada bıraktığımız soruya geri dönebiliriz: Psişe neden ve neye karşı direnir? *Hapishanenin Doğuşu*'ndan *Bilme İstenci*'nde kadar, bilinçdışını dışlayan ruh-özne çemberi, öngörülmemiş bir direnişin etkileri için yer bırakmaz zira disiplinli bedenin mekanik bir ürünü olan ruh, insanları iktidarın "tebası/öznesi" haline getirir. Butler'ın Foucault'nun düşüncesinden yola çıkarak önerdiği beden-psişe çemberi bilinçdışını da (disiplinli bedenden arta kalan olarak) içerir ve bu bedeni ortaya çıkaran iktidar ve yasa birliğinin öngöremediği etkiler üretir. Böylece, özne ve psişeyi bilinçdışı açısından ayırmak, psişenin ek bir direniş boyutu oluşturabileceğini iddia etmenin bir yoludur, çünkü psişe, Butler'a kalırsa Foucault'nun özne anlayışının izin vermediği bir biçimde, normalleşmenin etkileri üzerinde dinamik bir karşı etki yaratmaya muktedirdir.

J. Butler'ın Foucault okumasının en önemli noktasını oluşturan özne ile psişe arasındaki bu ayrım, iktidar ve direniş arasında sadece yeni bir görünüm çizmekle kalmaz, aynı zamanda yasa ve strateji arasında yeni bir dağılıma da yol açar. Butler'ın Foucault'ya nazaran yaptığı önemli değişiklikte, artık stratejik veya savaşa dayalı bir mantıkla hukuki mantığı zıtlaştırmak değil, yasayla bağlantılı olan psişe oluşumunun içinde stratejik açıdan düşünmek söz konusudur. "Foucault için stratejik soru, içimizde işleyen iktidar ilişkilerini bizim nasıl ve ne yönde işleyebileceğimizdir."[52] Butler'ın anlattığı psişik yapı, özne hareket

49 Butler J., *La vie psychique du pouvoir*, s. 156-157.
50 *Défaire le genre*, s. 61.
51 *A.g.e.*, s. 63
52 Butler J., *La vie psychique du pouvoir*, s. 157.

etme gücünü [*agency*] yeniden anlamlandırılmaya açık tekrarlama edimlerinden aldığı ölçüde, öznenin stratejik hareketlerinin yeri olabilir. "Bizi işleyen iktidar ilişkilerini yeniden işlemek", bizi bir yasayı tekrar etmeye götürdüğü için bize açılan stratejik imkânları kullanmak anlamına gelir. Butler'da, toplumsal cinsiyetlerin istikrarsızlaşması, performansa dayalı kimliklerin yoldan çıkarılması, yasaklama ve baskı mantıklarının içinde iktidara karşı stratejiler olarak görünür. Oysa bu stratejiler salt siyasi olamaz: onlar aynı ölçüde psişik stratejilerdir, daha kesin olarak söylenecek olursa *bir psişenin* tekilliğindeki stratejileridir. Butler, Deleuze'ün içkinlik perspektifini anımsatan bir hareketle, tekil *bir* yaşam üzerindeki iktidardan ziyade genel olarak yaşam üzerindeki iktidarı konu aldığı için Foucault'yu örtük bir biçimde eleştirir. *Coming-out* yaparken ya da normları yoldan çıkarmaya çalışırken bu normların şiddetine maruz kalan öznenin ödeyebileceği psişik bir bedel olduğunu düşünmek, öznenin yalnızca bu bedeli hesaplamakla kalmayıp aynı zamanda başkaları ile de bir mücadele hazırlandığı stratejik bir boyutu hesaba katmayı gerektirir – öznenin psişik dengesinin söz konusu olduğu bir boyut.

Butler'ın bakış açısı, *Hapishanenin Doğuşu* ile *Bilme İstenci*'yle karşılaştırıldığında önemli bir adım gibi görünüyor, zira özneye dair mekanik olmayan bir yaklaşımın ortaya konmasın sağlayan dinamik bir psişeyi düşünmeye olanak tanıyor. Bununla birlikte, bu aşamada iki soru ortaya çıkıyor: 1) Psişik bir mantık içinde düşünürken, öznenin pratik-stratejik eylem alanını daraltmış olmuyor muyuz? "Psişe" nin "stratejisi" dediğimizde bu ifadede bir çelişki yok mu? Zira genelde strateji terimiyle belirli bir hedefe ulaşmak için bilinçli olarak programlanan eylemlerimizin tümünü kastediyoruz. Psişe ise Freud teorisine dahilinde yalnızca bilinçdışı bir yapı değil midir? O halde, psişenin bir stratejisinden söz etmek, en iyi ihtimalle "bilinçdışı mantığı"ndan bihaber bir istenççilik (*volontarisme*), en kötü ihtimalle basit bir çelişki olarak görünecektir. 2) Psişe ve özne arasında yapılan böyle bir ayrım ne ölçüde Foucault'nun son yıllarındaki çalışmalarını kapsar? Bu çalışmalarda Foucault özneleşmeyi tabiyet olarak değil de etik bir öznenin "kendiyle olan ilişkisi" olarak düşünmektedir. İktidarın Psişik Yaşamı'nda Butler, Foucault ve psikanaliz arasında yeni bir karşılaştırma yapma imkânı açsa da, Foucault'nun etik bakış açısını ele almaz. Oysa Foucault'nun bu son çalışmlarında öznelliğin hakikatle ilişkisi meselesi, psikanalizle gizliden bir rekabet içinde analiz edilmiştir. Bu meseleler ancak Foucault'nun "etik" bakış açısıyla bağlantılı olarak analiz edilebilir – Foucault burada mücadele alanını psişenin içine değil, "kendinin kendisiyle ilişkisinde" konumlandırır.

FOUCAULT'NUN ETİK PERSPEKTİFİNDE KENDİLİKLE KURULAN İLİŞKİ STRATEJİLERİ (1980-1984)

Foucault'nun psikanalizle kurduğu ilişki, 1980'lerin başında Yunan-Roma Antik dönemi metinlerine dayanarak öznellik ve hakikat ilişkisini sorunsallaştırmaya başladığında yeni bir boyut kazanır. 6 Ocak 1981 yılında Collège de France'da verdiği Özn*elik ve Hakikat* adlı dersinde şöyle bir soru sorar: "Kendisi hakkında söylenecek, aranacak veya dayatılacak bir hakikat olmasının özne tarafından tanınması, bu özne üzerinde nasıl bir iz, yara veya özgürleşme yaratır?"[53] Foucault'nun bu araştırmayı Yunan-Roma döneminde yapıyor olması insan bilimlerini gözardı ettiği anlamında gelmiyor. Foucault'nun üzerine çalıştığı tarihsel dönemleri yeniden yönlendirilmesi, aslında öznellik ve hakikat arasındaki ilişkiyi düşünmek isteyenlere kendini dayatan modern düşüncenin araçlarından "kaçınmaya" yönelik bir strateji olarak okunabilir. Foucault'nun bu dönemdeki araştırmaları, kendisini psikanalizin alternatifi olarak kuracak bir hazetiğini taslak halinde de olsa ortaya koyar gibi görünüyor.

Foucault'nun psikanalize yönelttiği eleştiriler üç noktada özetlenebilir: 1) Lacan özne ile hakikat arasındaki ilişkiyi sorgulamasına rağmen, psikanaliz de kendilik kaygısının pratik alanına değil, diğer insan bilimleri gibi "kendin bilmenin" tarihine yerleşecektir. 2) Psikanaliz stratejik ya da pratikten ziyade yasal bir boyuta dahildir, zira ahlâki sorunsallaştırmanın bir yasaktan veya bir baskıdan kaynaklandığını düşünür. 3) Kendisini bir bilim, yani özneyi nesneleştirmenin bir yolu olarak teşkil etmeyi amaçladığı için, psikanaliz kendisini bir kendiliğin kendisi üzerine çalışma tekniği olarak düşünme imkânını dışlar.

Foucault'nun düşüncesinin yeni düzenlemesinde psikanalizin durumunu dört eksene göre incelemeye çalışacağız: Ruhanilik ve hakikat sorgulaması bağlamında Öznenin *Yorumbilgisi*'nde[54] anlatıldığı şekliyle, Batı düşüncesinde kendilik kaygısı sorununun unutulması, *Hazların Kullanımı*'nda ahlak ve etik arasındaki zıtlığın yasa ve kullanım arasındaki daha önemli bir ayrımın parçası olarak okunması; Foucault tarafından Antik çağ boyunca hazlara yönelik etik tutumları tanımlamak için kullanılan – ve *Bilme İstenci*'nde "bedenler ve hazlar" konusunda sorun yaratan önermeyi önemli ölçüde dönüşturen – savaş ve kavga semantiği alanı. Son olarak, psikanalizi kendilik tekniği olarak düşünme önerisinin doğurduğu, Foucault ve psikanaliz arasında bir yakınlık imkânı. Bu dört eksenin incelenmesi (pratik/hakikat, yasa/kullanım, kavga/strateji, kendilik tekniği olarak psikanaliz) de Butler'ın çalışmalarını yeni bir ışıkla düşünmemizi sağlayacaktır.

---

53 *Subjectivité et Vérité*, 06.01.1981, C63 (1.2). Bu makalenin yayınlandığı 2009 yılında bu ders Fransızca olarak henüz yayınlanmamıştı. Şu anda ise İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları tarafından Türkçeye çevrilerek yayınlanmak üzeredir: Öznellik ve Hakikat, çev. Sibel Yardımcı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

54 Michel Foucault, Öznenin Yorumbilgisi, Collège de France dersleri (1980-81), çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

Foucault'nun Öznenin *Yorumbilgisi*'ndeki ana tezi, bir Antik dönem ilkesi olan kendilik kaygısının "batı düşüncesi"nin uzun tarihinde "kendini bil" yararına unutulduğudur. Foucault, kendilik kaygısının Nietzscheci tarihsel-teorik bir tersine çevirme biçiminde "kendini bil" yararına etkisiz bırakılmasını, düşüncenin Descartesçı momentine bağlayarak felsefeyle ruhanilik (*spiritualité*) arasındaki daha derin bir ayrımı ortaya koyar. Felsefe öznenin hakikate erişmesini sağlayan şeyin sorgulanması olarak tanımlanırken, ruhanilik, "öznenin hakikate erişmek için kendisi üzerinde yaptığı gerekli dönüşümleri sağlayan araştırma, pratik ve tecrübe anlamına gelir."[55] Daha sonra, modern felsefenin ruhani pratiklere gösterdiği olduğu ilgiyi vurgulayarak, fazla basit gibi görünen bu ayrımı düzeltir: Spinoza, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Husserl, Nietzsche ve Heidegger, bilginin ruhanilik talepleriyle bağlantılı olduğunu düşünen modernler arasındadır. Böylece, tamamen ruhani olan "öznenin hakikat erişimine sahip olmak için ödeyeceği bedel" sorunsalı, modern düşünce tarihinde unutulmuş olmaktan uzak görünür. Zira bu sorunsal Spinoza'yı ve modern Alman filozoflarının neredeyse tamamını, Freud, Lacan ve psikanaliz üzerinde de etkisi olan bir geleneği meşgul etmiştir.

Ancak Antik dönem metinlerini inceleyen Foucault, modern felsefenin yorumlaması zorunluluğundan kendini kurtarır. Psikanalize yapılan göndermelerde olduğu gibi modern felsefeye yapılan göndermeler de genellikle üstü kapalı bir biçimde yapılsa da, burada söz konusu olan Antikitenin "dönüşüm" (conversion) kavrayışını, bizim modern kendilik kaygısı kavrayışımızla karşılaştırmak söz konusudur. Dönüşüm, çilecilik (*ascèse*) sonucunda öznenin hakikate muktedir olduğu uzun bir çalışma olarak tanımlanabilir. Foucault bu süreci incelerken psikanalize oldukça yaklaşır ve psikanalizin "öznenin varlığının ne olduğu (hakikate erişebilmesi için varlığının ne olması gerektiği) problemini ve bunun karşılığı olarak da öznenin hakikate erişebileceği olgusunun öznede neyi dönüştürebileceği sorusunu"[56] ortaya koyarak ruhanilikle kurduğu temel bir ilişki olduğunu kabul eder. Oysa Lacan'a kadar, psikanaliz, özne ve hakikat sorusunu yalnızca toplumsal anlamda (örneğinanalistin formasyonu meselesi etrafında) düşünmüştür, "ruhaniliğin varlığı ve taleplerinin tarihsel boyutunda değil". Bu argüman, Foucault'nun Hristiyan "monaşizmine"[57] uzanan psikanalizin kendi tarihini veya tarihöncesini bastırdığı yönündeki şüphesinin bir boyutudur. Lacan böyle bir soybilim önermemiş olsa da, psikalanizin ruhanilikle bağı meselesini gündeme getiren kendisiydi: Öznenin hakikati söylemesi için ödeyeceği bedel meselesi ve öznenin kendisi hakkındaki hakikati söylemesinin ve söyleyebilecek olmasının özne üzerindeki etkisi meselesi. Bununla birlikte, Lacan'ın öznelik ile hakikat arasındaki ilişkiyi sorgulamaya yönelik yaklaşımını not ettikten hemen sonra, Foucault, psikanalizin yarattığı etkiler konusunda bir çekince ortaya koyar: "Ruhanilik ve 'kendilik kaygısı' açısından ortaya çıkan ve bir bilgi meselesi olarak ortaya konulamayacak olan

55 *Ibid.*, p. 16.
56 *A.g.e.*, s. 30.
57 REF

özenin hakikatle ilişkisi meselesi, acaba psikanaliz dahilinde, yani neticede bir bilginin etkileri dahilinde ele alınabilir mi?"[58].

Foucault'un psikanalize getirdiği yeni eleştirinin temelindeki bu ihtiyatın kapsamını iki soruyla kavramaya çalışmalıyız: Kendilik kaygısı açısından, özne ile hakikat arasındaki ilişkiler meselesi neden bilgi açısından sorulamasın? Psikanaliz ne ölçüde bir tür «bilginin etkileri»ne indirgenebilir?

Foucault, filolojik bir analizle Epikuros, Seneka veya Epiktetos metinlerinde kendilik kaygısı biçimlerini araştırdığında bir etkinliğe veya egzersize işaret eden bir dizi kavramı ortaya çıkarır. Burada kendine dikkat etmek, bakışını kendine çevirmek, kendini incelemek; kendine çekilmek, kendini geri çekmek, kendindeki derinliklere inmek, kendini iyileştirmek, kendine sahip çıkmak; kendini tatmin etmek, kendini mutlu etmek, vb. söz konusudur. Bunlar sadece «teorik pratikler» değil, bilgi pratiklerini de kapsayan kendilik pratikleri olduğundan, bu faaliyetlerin tümü bilgi alanının ötesine geçmektedir. Dahası, bu pratiklere has olan zamansallık, yaşamın tamamını kapsar; kendilik kaygısı bireysel yaşamın tamamına yayılır. Foucault, Musonius Rufus'tan naklen « kendimizi ancak sürekli iyileştirerek kurtarabiliriz »[59] der. Etik öznenin sürekli bir pratiği olarak kendilik kaygısı, psikanalitik kürde olabileceği gibi, ayrıcalıklı uygulama anlarına indirgenemez. Foucault böylece, kendi kendiyle olan ilişkinin uzun ve genellikle kesintisiz olan zaman anlayışının – ki buna « kendi kendinde mevcut olmak » (*présence à soi*) da diyebiliriz- karşısına başkasıyla ilişkinin mecburen daha kısa ve kopuk olan bir zaman anlayışını koyuyor.

Yine de Foucault'nun hakikatle pratiği değil, hakikatin bir çeşit işleviyle onun bir çeşit pratiğini karşı karşıya getirdiğini akılda tutmak gerekir. Her kendilik pratiği kendine ait belirli bir bilgiyi gerektirse de, Foucault sınır çizgisinin kendilik pratiğine yönelik bir bilgi ile kendisini deşifre etme işlevi gören bir bilgi arasında olduğunu söylemekten asla vazgeçmez. Teorik olduğu kadar tarihsel de olan bu çizgi, Yunan-Romalı Antik Çağını Hıristiyanlıktan ayırmaktadır;, Yunan ve Romalı dönemde kişinin kendisiyle kurduğu ilişki « «hakimiyet-itaat», «emir-boyun eğme», «efendilik-uysallık» biçimini alır ; Hıristiyan ruhaniliğinde olacağı gibi, «açıklama-feragat», «deşifre etme-arınma» biçimini değil».[60]

Aynı ayrıma göre, Hıristiyanlıktaki dönüşüm [metanoia], kişinin kendiliğinde kopuş yaratan ve kendi içinde mutasyona uğratan bir trans-özneleştirmeyken, Stoacı dönüşüm kendini özneleştirmeye yöneliktir. Bir Romalı bakışlarını kendi kendisine doğru çevirdiğinde «öznenin bir bilgi alanı olarak açılması, yorumlaması ve deşifre edilmesi söz konusu değildir»[61]. Bichat'nın tıbbi bilgi alanı olarak «birkaç ceset açma» jesti ve Freud'un psişik bilgi alanı olarak «özneyi açma» jesti arasındaki paralellik dikkat çekicidir ; Foucault açısından iki yaklaşımda da aynı « nesneleştiren bakış » sözkonusudur. *Klinik*in *Doğuşu*'ndaki analizlerine göre, modern insanın kendisi hakkında sahip olabileceği bilginin bir koşulu olan bu nesnelleştirme, ancak öznenin kendi yıkımı sayesinde mümkün olur: «Genel olarak modern kültürdeki bireysellik tecrübesi belki de ölüm tecrübesine bağlıdır: Bichat'ın deney

58 *A.g.e.*, s. 32.
59 *A.g.e.*, s. 85.
60 *Cinselliğin Tarihi II (Hazların Kullanımı)*, s. 95.
61 Öznenin Yorumbilgisi, s. 213.

için açılan cesetlerinden Freudcu insana kadar, ölümle kurulan inatçı bir ilişki, evrensele tekil çehresini kazandırır ve herkesin sözüne sonsuzca dinlenebilme gücü verir»[62]. Öyleyse Foucault'ya göre, Freudcu anlamda bilgiye «açık» bir öznenin, «ancak kendisinin yıkımıyla bilinebilir» olduğu için «açık bir ceset»e benzediği sonucuna varabiliriz.

Hem kendi bilgisinin hem de kendi yıkımının koşulu olarak öznenin bu modern «açımlama»sı, Antik Çağ'ın kendilik kaygısına ve kendilik bilgisine tamamen zıttır. Bu ikincisi, özneyi bekleyen ve onu etik hedeflerinden saptırma riski taşıyan tehlikelere karşı sürekli bir dikkat içerir. «*Bilincin ya da bilinçdışının* alanında bir bilgi nesnesi olarak kendine sahip olmak değil; hedefine doğru ilerlemek için gerekli gerilimin *sürekli* ve *her zaman uyanık* bir bilincine sahip olmaktır.»[63] Kendini çözümleme ile doğrudan psikanaliz çalışmasını hedef alan Foucault'nun bu analizi, öznenin sürekli bir kendilik bilincini, bilinç-bilinçdışı ikiliğinin karşısına koyuyor. Şüphesiz, Foucault yaşam sanatları veya kendilik tekniklerini incelerken, onları öznelerin kendilerini dönüştürülebileceği *bilinçli eylemler* olarak değerlendirmektedir. «Beni en çok ilgilendiren şey, Yunanların *tekhnê* dediği şeyleri, yani *bilinçli bir hedef tarafından* yönetilen pratik bir rasyonaliteyi incelemektir.»[64]

Dolayısıyla, *yaşam sanatları* üzerine yapılan bu araştırmaların genel anlamı, Foucault'yu ilgilendiren şeyin, bilinçdışının bilinç tarafından - «bilgi etkisi» olarak adlandırdığı- yeniden kazanımı değil, öznenin pratiklerinin yine özne tarafından yeniden kazanımı olduğunu düşünmemize izin veriyor. Bu ikinci konuya geri geleceğiz. Bununla birlikte, bu aşamada Foucault'nun bilinçdışını ve dolayısıyla psişeyi «inkar» ettiği sonucuna varmalı mıyız? Seneka veya Epiktetus'u Freud'a karşı okumak, onlarda «bilinçdışı» alanının yokluğunun arkasına saklanmanın ve böylece Freud'la kendi topraklarında karşılaşmaktan kaçınmanın bir yolu değil midir? Burada hem tarihsel hem de teorik olarak birbirlerine indirgenemeyen iki görüş söz konusu değil midir?

*

İktidarın soybilimindeki iki unsur Foucault'nun «bilinçdışının mantığı» olarak adlandırdığı mantık karşısında yaptığı manevrayı daha iyi kavramamızı sağlıyor. *Hapishanenin Doğuşu* hakkındaki bir söyleşide Foucault'ya hapishanenin mahkumlar üzerindeki psişik etkileri hakkında ne düşündüğü sorulduğunda verdiği cevap şudur: « Kişi olarak mahkumla ilgilenmiyorum. Cezaevinin, bu paradoksal kurumun temelindeki taktik ve iktidar stratejileri ile ilgileniyorum. İktidar aslında bir güç ilişkisi ve dolayısıyla bir ölçüde savaş ilişkisi. Bu nedenle kullanılması gereken şemalar psikoloji ya da sosyolojiden değil, strateji ve savaş sanatından ödünç alınmalıdır»[65]. Bundan bir yıl önce ise şöyle demiştir : «Strateji mantığının, bilinçdışı mantığının yerini alması gerekir. Gösteren ve onunla yatay eksenlerine bugün tanınan imtiyaz, taktiklere ve düzeneklere tanınmalıdır.»[66]

---

62 *Kliniğin Doğuşu*, s. 200.
63 Öznenin Yorumbilgisi, s. 213.
64 « Espace, savoir et pouvoir », DE 2001, II, n° 310, s. 1104.
65 Michel Foucault, «l'illégalisme et l'art de punir », DE 2001, II, n° 175, s. 87.
66 « Des supplices aux cellules », DE 2001, I, n° 151, s. 1588.

Peki, 1970'lerden itibaren Foucault'nun düşüncesinin dönüşümünde belirleyici nitelikte görüren bu strateji vurgusunun kapsamı nedir? Foucault'nun metinlerinde bile özne ile olan ilişkisi belirsiz görünen bu «stratejik mantık», nasıl Freud'un ikinci topiğine göre öznel işleyişin tutarlı bir modelini oluşturan psişenin «yerini alabilir» ? İktidarın soybilimi bağlamında, stratejik yaklaşım bazı bireylerin başkalarının eylemleri üzerine nasıl davranacağı ile ilgilidir. Foucault'nun 1980'lerin başındaki « Yunanlılara dönüşü », strateji fikrinden onu uzaklaştırmadı; bu alanı kendinin kendisiyle ilişkisine doğru kaydırdı: «Başkalarıyla olan ilişkilerle bağlantılı olarak kendi kendini yönetme (pedagojide, davranış tavsiyelerinde, manevi renberlikte, yaşama modeli önerilerinde vb. olduğu gibi).»[67] Kendini yönetme, «İnsanların sayelerinde yalnızca kendilerine davranış kurallarını belirlemekle kalmadığı, kendilerini dönüştürmeyi, tekil varlıklarında kendilerini değiştirmeyi ve yaşamlarını belirli estetik değerleri taşıyan ve belirli stil koşullarını karşılayan eserlere dönüştürmenin yollarını arayan *düşünülmüş ve* gönüllü pratikleri »[68] içerir. Dolayısıyla, «iktidar stratejilerini» bir bireyin davranışlarının diğer bireyler tarafından yönetildiği bir süreç olarak ; «kendilik stratejilerini» ise bireyin etik özne statüsüne erişmesini ve kendi davranışını yönetmesini sağlayan düşünülmüş teknikler olarak tanımlayabiliriz.

Böyle bir ayrım, Foucault'nun bu iki tür stratejinin arasındaki ilişkinin geniş bir «tarih»ini çizmesine olanak tanır: « Hıristiyanlıkla birlikte bu 'varoluş sanatları', bu» kendilik teknikleri» şüphesiz önemlerini ve özerkliklerini biraz yitirdi ve önce pastoral bir iktidarın ve daha sonra eğitim, tıbbi ya da psikolojik pratiklerin işleyişine dahil oldu »[69]. Başka bir deyişle, kendilikle olan ilişki modern kurumların meşguliyeti haline geldiği zaman iktidar stratejileri, kendilik stratejilerini istila etti. «Aslen» etik olan «kendi kendimizle ne yapabiliriz ?» sorusu, profesyonelleşme mantığına tabi tutularak bir devlet meselesi ya da nüfusları yönetmenin bir yolu haline geldi.

Bu anlamda, Foucault'nun Antik Çağ'daki kendilik teknolojilerine olan ilgisi, başkalarıyla olan ilişkinin değil, kendilikle olan ilişkinin stratejik mantığını somutlaştırma arzusunun bir parçasıdır. Bir öznenin başkalarının davranışlarını yönetmesinin farklı biçimlerini incelemek, Foucault'ya kendilik ilişkisini teorik olarak ele alma imkanını sunmuyordu. Oysa burada artık Foucault, öznenin hakikatle olan ilişkisini ve kendisini değiştirme imkânlarını neler olduğunu sorarak, bu ilişkiyi stratejik bir modele dayanarak düşünmenin araçlarını aramaktadır. Kendilik ilişkisinin stratejik yorumu projesinin gerçekleştirilmesinde iki boyut vardır. Bir yandan, Foucault, savaşla ilgili bir çerçevede özneler arasında kurulan iktidar ilişkilerinde olduğu gibi, öznenin kendisiyle de « savaş » halinde olduğunu gösterecektir. Öte yandan, bu ilk eksene ek olarak, etik sorunlar için yasa mantığını etkisiz bırakmaya çalışmaktadır. Etik özne, hazlarını ölçülü bir şekilde kullanılabilmek için onlara karşı savaş halindeyse ve burada ahlaki bir yasanın hukuki çerçevesi değil etiğin « ekonomik » boyutu söz konusuysa, bu öznenin kendisini yönetmesi için gerçekten de stratejilere ihtiyacı olacaktır.

---

67 « Subjectivité et vérité », DE 2001, II, n° 304, s. 1033.
68 *Cinselliğin Tarihi II (Hazların Kullanımı)*, s. 18.
69 *A.g.e.*, s. 18.

Stratejik öznenin ilk veçhesi, kendiyle girdiği mücadeleci ilişkidir. «*Enkrateia,* karşıtı *akrasia* ile birlikte, mücadele, direniş ve çatışma ekseninde yer alır; kendine hakim olma, gerilim, kendini tutma demektir; *Enkrateia* hazlara ve arzulara hakimdir, ancak bu hakimiyet için mücadele etmesi gerekir.»[70] Clausewitz'in savaşın başka yollarla siyasetin bir devamı olduğu ifadesi, yani Foucault'nun bireyler arasındaki ilişkiler alanında (« siyaset başka yollarla savaşın devamıdır » biçiminde) zaten tersine döndürdüğü formül, böylece yeni bir yön bulmuş oluyor: Etik, özne için başkalarıyla olan savaşın devamıdır. «Arzularla ve hazlarla olan ilişki, mücadeleleci bir ilişki olarak düşünülür: Onlara nazaran, ya savaşan bir asker modeline göre, ya da müsabakadaki güreşçi modeline göre düşman konumuna ve rolüne yerleşmek gerekir.»[71] O zaman, kişinin kendisi ile ve kendisi üzerinde manevralar yapması söz konusudur: savaşı hazırlayan da, savaşın nesnesi de kişinin kendisidir. Bu durum, öznenin içerisinde bir yarılmaya işaret eden «kendi ile agonistik bir ilişki»yi gerektirir, ancak bu «Başkası'nın söylemi» gibi bilincin dışında bir merciiyle atıfta bulunulmadan yapılır. Öznenin «dışsal» bir söylemle damgalanmasının hazlara direnmek için gerekli şart olduğu varsayararak, öznenin kendiyle olan bu tür bir mücadelenin dilsel boyutunu gözardı ettiği için bu görüşü eleştirmek mümkündür. Ancak Foucault, başkalarının dilinden yalıtılmış bir öznenin mutlak özerkliği fikrini değil, kendisini etkileyen güçlerle ilgili olarak mücadeleci bir tutum benimseyen etik bir öznenin oluşumunu savunur. Etik öznenin başkalarına itaat etmesi hususundaki temel mesele, böyle bir öznenin hazlarla mücadele ederken bir yasa biçimine uyup uymadığı bilmek olacaktır.

Hazların Kullanımı'nın girişi, *Bilme İstenci*'ne nazaran kimi kopuşlara işaret ettiği kadar, hukuki-söylemselliğin eleştirilmesi bakımından iki eser arasında derin bir süreklilik ortaya koyuyor. Foucault, cinsel davranışların neden her zaman ahlakın meşguliyet konusu olduğunu sorulduğunda, geleneksel cevabın «bu davranışların, ihlal edilmelerinin ciddi bir hata olarak görüldüğü temel yasakların nesnesi olduklarını»[72] söylemektedir. Bu geleneksel cevap, ahlaki sorunsallaştırmaların her zaman zorunluluklara veya yasaklara dayanmayan fenomenler olduğu olgusunu göz ardı etmektedir. « « Bir eylemin « ahlaki » olarak adlandırılması için, bir kural, yasa veya değere uygun bir fiile veya bir dizi fiile indirgenmesi şart değildir. [Zira] bir eylem aynı zamanda kendilikle belirli bir ilişkiyi de gerektirir. Bu ilişki, yalnızca 'kendilik-bilinci' değildir, kendini 'ahlaki özne' olarak inşa etmedir. Bu inşanın içinde birey ahlaki pratiğin nesnesini oluşturan kısmının sınırlarını çizer, uyduğu davranış kuralına göre kendi konumunu tayin eder, ahlaki olarak kendisinin yerine getirilmesi kadar değerli olacak belirli bir varlık modunu belirler. Bunu yapmak içinse kendisi üzerinde etkide bulunur, kendini tanıma girişiminde bulunur, kendini kontrol eder, kendini sınar, kendini mükemmelleştirir, kendini dönüştürür. «[73]

Peki neden kendi ile kurulan ilişki, ahlaki bir yasaya uymak demek değildir? Yasa,

70 *A.g.e.*, s. 76.
71 *A.g.e.*, s. 78.
72 *A.g.e.*, s. 17.
73 *A.g.e.*, s. 40.

tam da kendi ve kendi arasında (Freudcu terimlerle, süperego ve ben arasında) işleyen mercii değil midir? Psikanalizde, kendi ile kendi arasındaki ayrım, özne içinde önemli bir bölünmeyi başlatan bir yasakla açığa çıkar ; Foucault ise bu ayrımı olası bir özgürlük alanı olarak görür, zira bu alan ancak bir öznenin kendi eylemleri üzerindeki eyleminin alanıdır. Söz konusu olan kendini yönlendirmek veya yönetmektir, yani « kodu oluşturan kural koyucu (prescriptif) unsurlara referansla hareket eden ahlaki bir özne olarak kendini inşa etmek »[74] söz konusudur. Öznenin içindeki bu ayrılmanın oluşumunu anlamak için Foucault bir model sunmasa bile, kendilikle kendilik arasındaki bu mesafe, öznenin kendisiyle ilgili bir hareket ihtimalinin koşuludur, ahlaki kodlarla yapabileceği müzakerenin «yeri»dir. «Kendini yönlendirme/yönetme», «yasa tarafından yönetilmek» değil, yasaya göre tekil bir konum alabilmek için bizi yasadan ayıran farka yerleşmektir.

Bu fark nasıl anlaşılabilir? Foucault'ya göre, bireyin belirli bir zorunluluk ilişkisi içinde yasaya bağlanması ve «kendi tabiyetinin sebebi» haline gelmesi mümkün olsa da, aynı zamanda etik tözünü, yani etik bir eylemin nesnesi haline gelecek parçasını belirleyebilir ve kendisini değiştirmek için kendi üzerine bir çalışma başlatabilir. Öznenin kurallara ilişkili olarak yaratacağı bu farklılıklara dayanarak, Foucault iki kutbu, davranış kuralları ile öznelleşme biçimlerini ayırır. Bir ahlak, öznenin «uymadığı takdirde hataları yüzünden bir cezaya maruz kalacağı için tabi olduğu» yasaya bağlandığında koda yöneliktir; haz kullanımıyla kendini değiştirmesine imkan veren pratiklerin üzerinde durulduğunda etiğe yöneliktir. Bu bağlamda, Foucault'nun bu iki kutup için uyguladığı gizli kriter, onların yaratıcılık güçleridir: « Belki de insanlar yasaklar düzeyinde, hazlar düzeyinde olduklarından çok daha yaratıcı değillerdir. »[75]

Batı düşüncesinde kendilik kaygısının «kendini bil»in lehine unutulması, hazların kullanımın «Batı kültürünün kademeli olarak yasallaşması»[76] lehine unutulmasını çağrıştırır. «Bunun etkisi altında insan pratiklerinin tüm düzenini yasa biçiminde düşünüyoruz. Foucault'nun göstermeye çalıştığı, « yasanın kendisinin, bir parça ve geçici bir form olarak çok daha genel bir tarihin; *yasaya göre öncelikli*, öznenin kendisiyle ilgili tekniklerin ve teknolojilerinin tarihinin parçası»[77] olmasıdır.

Burada yeni bir tersine çevirme söz konusudur ; psikanalizi Batı kültürünün «yasalaştırması»nın uzun tarihine yerleştiren ve kendilik kaygısını, yaratıcı kendilik teknolojileri temelinde düşünen bir tersine çevirme. Foucault, *Hazların Kullanımı*'nın ilk kısımının *Chrésis* başlıklı ikinci bölümünde bu zıtlığı anlatır. Antik Çağ'daki kendilik kaygısı temelde stratejik sorgulamalar biçimini alır: « Kişi nasıl 'gerektiği gibi' haz alır ? Bu edimi ölçülü hale getirmek, sınırlamak, düzenlemek için hangi ilkeye başvurmak gerekir?»[78] Kullanım kavramının kendisinin bir strateji, yani düşünülmüş seçimler, sınırlamalar ve planlanmış yatırımlar barındırmasına ek olarak, Foucault «hazların kullanımı düşüncesinde ihtiyacın, anın ve durumun olmak üzere üçlü bir strateji kaygısının fark edildiğini» belirtir.

---

74 *A.g.e.*, s. 37.
75 *A.g.e.*, s. 44.
76 Öznenin Yorumbilgisi, s. 108-109.
77 *A.g.e.*, s. 109.
78 *Cinselliğin Tarihi II (Hazların Kullanımı)*,, p. 63.

Ölçüzlüğü engelleyen, uygun zamanın ve « partnerlerin » seçimini belirleyen bu stratejilerin tamamında, « en alçakgönüllüleri olduğu kadar en kendini beğenmişleri de, yani bütün bireyleri aynı şekilde ve aynı evrensel yasa uyarınca tabi kılan bir model söz konusu değildir. Aksine, burada sözkonusu olan şey ayarlama, şartlar ve kişisel konumdur. »[79] Bu, başkaları tarafından dayatılan evrensel bir kural değil, etik özneyi oluşturan ve özne tarafından icat edilen tekil ve uyarlanmış bir tutumdur.

Foucault çileciliği = bilgi açısından değil, kendilik kaygısı açısından analiz edince yasa sorunu yeniden ortaya çıkar. Foucault bu aşamada, dönüşüm artık bilgi açısından değil pratik açısından değerlendirildiğinde, yasanın düzeni olacak bir düzene ulaşıp ulaşmadığımızı sorar. Hazlarına hakim olmak için kendine itaat etmek son kertede yasalara itaat etmek demek değil mi? Oysa «*Askêsis*, esas itibariyle yasaya itaat etmenin neticesi değildir. *Askêsis* aslında bir hakikat pratiğidir. Çilecilik, özneyi yasalara tabi kılmanın bir yolu değil; özneyi hakikate bağlamanın bir yoludur»[80]. Böylece Foucault'nun hukuki-söylemsellik eleştirisinde getirdiği temel cevap, öznenin yasaya değil de hakikate bağlanması olarak görülüyor. « Biz modernlerin 'öznenin yasa düzenine tabi kılınması' olarak anladığımız şeyi, Yunanlar ve Romalılar, hakikatin uygulanması yoluyla ve aracılığıyla, kendisi için nihai bir erek olarak öznenin inşası biçiminde anlıyorlardı. »[81] Öznenin hakikate bu şekilde bağlanması çilecilik pratikleri açısından ne anlama gelebilir ? Hakikat pratiği yasaya itaate ne anlamda zıttır? Özne hakikate nasıl *bağlanabilir*?

13 Ocak 1981 tarihli dersinde dönüşüm sorununu, yani bireye «huzur, mutluluk, vb. olarak nitelenebilecek bir tecrübe kipinin yolunu açan ontolojik bir statü sağlaması » gereken teknikleri ele alırken, Foucault hakikat pratiğinde üç andan bahseder. İlk olarak, hakikat, «kişinin hedeflediği tecrübe haline kendisi için ve tamamen özerk olarak varmasını sağlayan ontolojik statüye ulaşana kadar geçici bir iktidar ilişkisi» kurması gereken ve «varlığı kaçınılmaz olan» bir başkasının yönetiminde öğrenilir» (*Mathêsis*). İkinci olarak, hakikat içselleştirilmeli, düşünülmeli, öznenin kendisiyle olan ilişkisine dönüşmeli, davranışına kalıcı bir referans olmalıdır (*Melete*). Son olarak, hakikat pratiği, birinin ulaşmak üstediği ontolojik statüye ulaşıncaya kadar pratik etmesi gereken bir çileciliği, yani bir takım egzersizleri, kademeli denemeleri gerektirir (*Askêsis*). Bu son aşamada, «hedeflediğimiz varlık niteliğinden etkilenmiş olmak»[82] söz konusudur.

Foucault'nun bu biçimde betimlediği, başkalarıyla olan ilişkidir; bu, öznenin hakikatten etkilenmesine olanak veren bir *süreç*tir. Dolayısıyla etik mesele, öznenin hakikatten, etik açıdan kendisine iyi olarak görünen bir varlık kipinden nasıl etkilendiği olacaktır. İlk bakışta, burada, «hakikat»in özneyi etkilemesi için analistle belirli bir transfer ilişkisinin kurulması gereken psikanalitik kürle büyük bir benzerlik varmış gibi görünüyor. Bu ilişki belirli bir hakikatin ortaya çıkmasına olanak tanıyan iki kişi arasındaki duygusal bir ilişkidir ve Freud'a göre zaferin kazanılması gereken yer burasıdır. Oysa burada bastırılmış olanın, bilinçdışı bir biçimde ortaya çıkmış bir etkinin hakikati söz konusudur. Diğer yan-

79 *A.g.e.*, s. 72-73.
80 Öznenin Yorumbilgisi, s. 303.
81 *A.g.e.*, s. 302.
82 Öznellik ve Hakikat (Subjectivité et vérité), 13 .01.1981, C63 (2.1).

dan, Foucault Yunan-Romalı dönüşümünden bahsettiğinde «özneyi bilmediği ve içinde bulunmayan bir hakikatle silahlandırmak söz konusudur; öğrenilmiş, hatırlanmış, ve kademeli olarak uygulamaya koyulmuş bu hakikati bizi hükümran bir şekilde yöneten bir yaklaşık-özneye dönüştürmek söz konusudur.»[83] Kısacası, yönetenin/analistin etkilediği öznenin yapısı bu iki süreç için ortak olarak görünüyorsa da, Foucault için özneyi etkileyen hakikatin biçimden dolayı farklılaşırlar, zira birisini hatırlama ilgilendirirken diğeri öğrenmeyi hedefler.

Bu açıdan, hem Freud'a hem de Foucault'ya hakkını teslim etmek için, ikili bir çıkarım adil olacaktır. Bir yandan psikanalitik tedavinin duygusal boyutunu bir «bilgi etkisi»ne indirgediği için Foucault'nun bu boyutu hafife aldığını kabul etmeliyiz, zira psikanalitik kürün etkililiği, öznenin kendi sözünü duygusal bir yatırıma dönüştürme kabiliyetinde yatmaktadır. Öte yandan Foucault için, analiz edileni etkileyen hakikatin kendisi sorunludur, zira ilk arzunun bastırılmasıyla ilgilidir. Foucault'nun psikanalizden başlıca farklılığı bir etik soru olan «kendilikle ne yapmalı?» sorusuna verdiği yanıtta yatmaktadır: Kişinin kendisine dair hakikat, «etkileyen» bile olsa yasaklanmış bir arzunun realitesi olarak düşünüldüğünde, tabiyet yaratmaktadır. Buna karşı Foucault, öznenin kendisine dair ne yapmak istediğine (yani ahlaka uygun görünen yaşam biçimlerinin hakikati) yönelik etik hakikatin etkin bir biçimde öğrenilmesi perspektifini geliştiriyor. Bu eleştiri, Lacan kadar Freud'u da ilgilendirir: Öznenin bağlı olduğu bir bilginin dışsallığını ortaya koyan bilinçdışının yapısal mantığı, yerini hakikatin onu uygulayan kişi tarafından sahiplenildiği ya da hayata geçirildiği pratik bir mantığa bırakır. Bu durum, bizi üstesinden gelinmesi zor olan bir soruya geri döndürüyor: Foucault bilinçli bir etik özne yararına, bilinçdışı bir psişizm anlayışını tamamen reddetmiş olmuyor mu? Bu durumda, J. Butler'ın bu iki mantık arasında kurduğu yakınlığı takip etmek son derece zor görünüyor.

*

Foucault'da bilinçdışının ve psişenin «inkar»ından bahsetmektense, bilinçdışı sorusunun bir yer değişiminden söz edebiliriz: onun için önemli olan, bilinçdışının bilgisi değildir; öznenin bir hakikatten davranışlarını değiştirecek kadar etkilenmesinin olasılıklarının araştırılmasıdır. Bu nedenle Foucault, «bilinçdışının varlığı» sorunuyla, bilinçdışının var olduğu kanaatinde olan söylemler karşısındaki modern öznenin eylem alanı meselesine kıyasla daha az ilgileniyor gibi görünüyor. Bu konuda Foucault'yu Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'una daha yakın bulabiliriz; çünkü «bilinçdışı», bizi harekete geçiren bir mercii olarak «üretilmek» zorundadır, yani döngüsel bir hareketle kendi eylemleriyle kendisini oluşturan «özne» tarafından işlenmiş, etkilenmiş ya da yerinden edilmiş olmalıdır. Foucault öznenin hakikatle olan ilişkisini, dönüşüm ve çilecilik pratiklerini, bizi hareket ettiren şey üzerinde hareket etmemize izin verecek bir perspektif dahilinde yorumlamaktadır.

Bu bağlamda, Foucault'nun etik perspektifinden yola çıkarak, Judith Butler'ın İktidarın Psişik Hayatı'nın Foucaultcu bir eleştirisi düşünülebilir. Butler, Foucault'nun

83 « L'herméneutique du sujet », DE 2001, II, n. 323, s. 1181.

son yıllarındaki etik özne çalışmasını incelemeksizin, onun özne kavramını kullanış biçimini, psişenin direnemeyeceği bir duruma indirgenmesi olarak anlatmak eğilimindeydi Ancak Foucault'da öznenin « direniş » imkanı etik özneleşme düşüncesi ile birlikte ortaya çıkmaktadır, burada psişe dışarıda bırakılsa bile öznenin « duygulanım rejimi » dışarıda bırakılmaz. Benzer şekilde, Butler, Foucault'da bedenin psişik bir anlam içerip içermediğini sorduğunda, Foucault'nun *Bilme İstenci*'ndeki bedenler ve hazlar lehine yaptığı «ütopyacı» çağrıyı önemli ölçüde dönüştüren yeni perspektifini, yani hazların kullanımına dair etik bakış açısını küçümsüyor gibi görünüyor. J. Butler, cinsellik üzerinde uygulanan normatif iktidar ilişkileri hakkındaki düşüncede yarattığı güçlükler nedeniyle «haz» kavramını eleştirdiğinde, bedeni «psişenin vekili» konumuna yükselterek ve onu direnişin ana unsuru haline getirerek Foucault ile aynı ütopyayı takip etmiyor mu? Bununla birlikte Foucault'da, hem iktidarın soybiliminde hem de etik öznenin inşasında ruh, her zaman «bedenin arkasına yansıtılmış » bir mercii, bedensel pratiklerden türeyen bir şeydir. En geniş anlamıyla bedensel pratikler zorlayıcı iktidarların nesnesi olabilseler de, aynı zamanda kendisini bedeninin arkasına bir «ruh» olarak yansıtan etik bir öznenin de «nesnesi» olabilirler. Bu «ruh» kendisinde itaatkâr değildir, J. Butler'in dediği gibi plastiktir ve kesinlikle «yeniden anlamlandırmalara» açıktır.

Bu yolu takip ederek, Foucault'nun etik perspektifini J. Butler'ın psikanalitik eleştirisinin ışığında okuyabiliriz. Foucault'nun özne anlayışındaki stratejik mantığı, bilinçdışı mantığının « yerine koyma » projesi temel bir sorunla karşılaşıyor. Aslında Foucault, öznenin çocukluk çağında oluşumu ve gelişmesi ile ilgilenmiyor ; halihazırda bilinçli bir bireye ilişkin olarak « bilinçdışının üretimi » sorusunu gündeme getiriyor. Bazen Foucault'daki bu bilinçli birey, etik bir savaşı yönetmesinin sağlayan önemli sosyal ayrıcalıklara sahip bir Atina ya da Roma vatandaşının özelliklerini taşıyor gibi görünebilir. Bu bağlamda, etik bir özne olmak için yapması gereken pratik ve ruhani çabalar da dahil olmak üzere, bilinçli ve stratejik bir öznenin yapısı, elbette psikanalizde tanımlanan şekliyle öznenin psişik yapısının «yerini alamaz». Bu bağlamda Butler'ın Foucault'ya yönelttiği psikanalitik eleştiri, yazarın son eserlerine de uygulanarak hesaba katılmalıdır. Savaşçı ve muzaffer olan bu etik özne, çocukluktan itibaren başkalarına bağlanma ve onlardan kopma ilişkilerinden bağımsız bir biçimde düşünülebilir mi ? Oysa öznenin « psişik » yaşamının ekonomisini oluşturan tam da bu bağlanma ilişkileridir. Butler Foucault'daki psişe problemini tekrar ortaya çıkarır ve başkalarına bağlanmada öznenin ortaya çıkışını yeniden düşünmek için Foucault'nun kavramlarının sınırlarını zorlar. Aynı şekilde ilerlersek, Foucault'nun stratejik-pratik bakışının psikanalizin bakışıyla tersine döndürülebileceğini iddia edebiliriz; çünkü psikanaliz açısından sorun tam olarak pratiğin başarısız olduğu yerde, öznenin yapmak istediği eylemleri artık gerçekleştiremediği durumlarda başlar.

Aslında bu tersine çevirme halinin karşılıklı bir dışlama biçimi alması gerekmez, aksine hem felsefi pratik hem de psikanalitik pratik için beklenmedik fakat etkili sonuçlar veren benzerliklere yol açabilir. Foucault'nun stratejik mantığı, Butler'ın okunmasında ortaya koyduğu zorlukları gideren belirli «uzlaşma»ların kabul edilmesi şartıyla, artık psişenin yerini alan değil de onun tamamlayıcısı olarak düşünülebilir. Bir yandan, Foucault'nun

stratejik perspektifinin psikanaliz içerisinde değerlendirilebilmesi için, bu perspektifin kendilerini yasa biçiminde ortaya koyan yasaklamalar da dahil olmak üzere özneyi oluşturan bağlanmaları kabul etmesi gerekir. Öte yandan, Foucault'nun bu anlayışıyla ilgilenecek bir psikanaliz, pratiğinde olduğu gibi « özne teorisi »nde de, tekil psişelerin normların arasından kendilerine yol açmasını sağlayan, söz konusu güç ilişkilerinin düzenlenişine göre her seferinde yenilenen *stratejik hareketleri* hakkındaki düşüncelerini derinleştirebilir.

F. Gros, «psikanaliz düşünürü Foucault» başlıklı makalesinin sonuç kısmında şöyle der: «Tanımama ve transfer oyunlarında kendini inşa eden 'ben', Başkasının belirsiz kontrolü altına girer. Kendimizi bilmek istemek, itaat etme biçimimizdir [...]. Başkasına itaat etmeyi en iyi kendimizi ararken öğreniriz. «84 Oysa psikanalitik tedavide itaatin var olduğunu kabul etsek bile, Foucault'dan çıkışla, bunun etik öznenin inşası açısından zorunlu olarak olumsuz olup olmadığını sorabiliriz. Foucault, kurucu rolü bir Başkasına atfedecek bir bir ontoloji veya bir etik bile geliştirmeksizin, özne oluşun ancak itaatle mümkün olabildiği, öznelliği hem zorlayan hem de onu kuran bir dizi prosedüre dikkat çekiyor. Kürün kurallarına ve bunları ortaya atan kişiye – özellikle bu kişi başka itaatlere karşı mücadelemizde bizim müttefimiz olacaksa- tabi olmaktaki sorun ne olabilir? Bu yüzden Foucault'dan yola çıkarak, kür içerisindeki stratejik bir itaatin, öznenin ortaya çıkabileceği yer olan kendiyle kendi arasındaki boşluğun yaratımına katkıda bulunan *pratiklerden biri* olabileceğini düşünmemizi engelleyen bir şey yok. Arzulanan ontolojik durumu elde etmek için «geçici bir iktidar ilişkisi» oluşturan Antik dönemdeki «dönüşüm» gibi, analitik kür de analiz edilenin gönüllü ve stratejik olarak kendisi için yararlı olabilecek bir iktidar ilişkisine girdiği bir yer olarak görülebilir, zira bu ilişki öznenin hakikatten etkilenmesine imkan tanır. Asıl soru ise burada hangi hakikatin söz konusu olduğudur. Analist, majör normlar dizisinden sapan özneye bu normları hatırlatan «gerçekliğin bir temsilcisi» midir, yoksa aksine öznenin öznelleşme stratejilerine yardımcı olmaya mı çalışmaktadır? Foucault, psikanalizin kendisini bir kendilik teknolojisi olarak düşünmediğini ifade ettiğinde, psikanalizin bu yöne doğru evrilmesini istediğini de ima eder ; yani kendi düşüncesiyle yakınlaştığı bir yöne doğru.

Bu tür bir yakınlaşma bugün varsayımsal bir olasılık değil, psikanaliz pratiğinde karşılığını bulan bir gerçekliktir: Foucault'yu okuyan ve bu okumalar yoluyla kendi pratikleri üzerinde düşünen psikanalistler var.[85] Fransa'da bugün « cinsiyet düzenini » veya « babanın yasasını » özellikle de eşcinsel evliliğe ve *queer theory*'ye karşı savunan bir psikanaliz, kendisini « ailenein çöküşüyle » yoldan çıkmış ve « tüketimin sonsuz hazlarına kendini kaptırmış » bir öznenin geleneksel değerlere geri dönmesini sağlayacak bir merhem olarak düşünüyor. Günümüzde medyatik-psikanalitik söyleme egemen olan bu düzenek, Foucault'ya ve Freud'a dair yapılabilecek en büyük yanlış anlamalardan birisini yaparak, belirsiz bir «1968 düşüncesi»ni «bedenler ve hazlar»la alakalandırıp, burada yalnızca aşırılığa bir davet görür. Foucault'nun etik bir öznenin inşası görüşünün, hem böyle bir « aşırılık »

84 Fréderic Gros, « Foucault penseur de la psychanalyse », La Célibataire, Güz 2004, Sayı 9, s. 53.
85 Özellikle bkz. Sabine Prokhoris, *Le Sexe prescrit*, Flammarion, Paris, 2000 ve Michel Tort, *La Fin du dogme paternel*, Flammarion, Paris, 2007.

mantığına, hem de bireylere « iç sınırlan » dışandan dayatmaya çalışan iktidarla birleşmiş bir psikanalize karşı olduğunu hatırlamak gerekir. Foucault'nun bütün derdi tabiyet (*assujettissement*) ile özneleşme (*subjectivation*) arasındaki ayrımı ortaya koymaktır. Bu durumda, analize giren kişinin kendi stratejilerini geliştirerek eylemlerinin etik öznesi haline gelmesine yardımcı olmak için ona eşlik edebilecek *minör* bir psikanalizin, Foucault'nun bahsettiği « gerçekliğin totolojisi »ne itaat ettirmeyi amaçlayan, yani toplumsal normları özneye dayatmak dışında bir amacı olmayan majör bir psikanalize direndiği ortaya çıkıyor. Hukuki-politik rejimin desteklediği majör normalliği dayatan bu « gerçekliğe » karşı, Foucault etik öznelerin stratejik buluşlarını desteklemekten ve « mücadelenin gürültüsünü[86] » duyurmaktan asla vazgeçmedi ; Butler da bu gürültüyü bugün cinsiyet normları konusunda daha iyi duymamızı sağlıyor.

Çeviri: Merve Arlı Özekes

86 Hapishenin Doğuşu'nun son cümlesinde Foucault, o dönemdeki hapishane isyanlarına atıfla "mücadelenin gürültüsü" imgesini kullanır; bu aynı zamanda Foucault'nun kendi teorik çalışmasının gerçek mücadelelerde karşılık bulabileceği yönündeki umudunu yansıtır.

Totem Ağacının İzinde: Freud okuru Benjamin

Cana Erşen

I

Déjà-vu (already-seen/ hâlihazırda-görülmüş) ifadesi, yaygın kullanımıyla bir tür yaşanmışlık hissi ya da geçmiş deneyimin şimdiki zamanda ani ortaya çıkışı olarak kabul edilse de, bu anlam hem Sigmund Freud'un *sonradanlık* (nachträglichkeit) yasasında hem de Walter Benjamin'in, terimi déjà-entendu (already-heard/ hâlihazırda-işitilmiş) olarak işleyişinde yeni bir derinlik kazanır. Freud, önceleri, *Histeri Üzerine Çalışmalar*'ında ya da "retansiyon histerisi" durumunu tarif ederken *sonradanlık* sözcüğüne yer vermiş olsa da, kavram en yetkin haline, babasının kendisini yiyeceğine dair kaygı duyan hastanın yaşam öyküsünün bir vaka analizine dönüştürüldüğü Kurt-Adam metninde erişir. Vaka çözümlenirken benliğin kurucu dinamiklerinin, şahsi tarihin öğelerini bir tür eşzamanlılık halinde kavrama niteliği üzerinde durulmuştur. Hastanın yaşam öyküsünü aktarımı esnasında zamansal mesafeyi yitirişi, Freud'u *sonradanlık yasası* fikrini geliştirmeye motive eder. Teoriye göre, çocuk henüz uygun tepkiyi veremeyeceği bir yaşta primal (ilk)-sahne kapsamında değerlendirilebilecek bir izlenim alır ve bu izlenimi erken çocukluk evresinin ilerleyen dönemlerinde yeniden canlandırıp anlamlandırsa da ancak yetişkinliğin zihinsel kapasitesi ve ifade kabiliyeti aracılığıyla olup bitenin esas manasını kavrar.[1] Yetişkinlikteki dil evre-

1 Sonradanlık kavramının Freud tarafından ilk kullanıldığı vaka olan Kurt-Adam'ın yer aldığı olgu

ninin geçmişin anlamlı olaylarını yeniden düzenlemesi, fakat bir yandan bu olayların da söz konusu dilsel, zihinsel kapasitelerin gelişimini belirlemesi sebebiyle hem geçmişten şimdiye hem de şimdiden geçmişe doğru okunabilirliğe sahip psikanalitik bir zaman kavrayışı olarak ortaya çıkar *sonradanlık*. Freud bu düşüncesini 1896 tarihli bir mektubunda da dile getirir. Wilhelm Fliess'e yazdığı bu mektupta psişik mekanizmanın ilk-sahneyi saklayan anlam katmanları aracılığıyla kurulduğunu ve hafıza izleri biçiminde bulunan öğelerin, zaman içinde farklılaşan koşullara uyum sağlamak için yeniden düzenlendiğini, böylece hem bir tür önceleme fazını hem de geri-yönelimi aynı anda mümkün kılan bir işleyişin mevcudiyetini vurgular. Yine de Freud'un tüm bu vurguları sonradanlık kavramının bir tür psikanaliz sözlükçesinde yer edinmesini sağlayamamıştır, elbette Jacques Lacan'a dek. Lacan, "daha önce gelenin doğruluğunu temellendiren" biçiminde içeriklendirdiği, psikanalizle doğrudan bağlantı halindeki bu sonradanlık *(après-coup)* kavramının, Freud'un hemen her sayfasında bulunsa da ancak kendi işaretiyle birlikte görünürlük kazandığını belirtir.[2] Sahiden de kavram, psikanaliz sözlüğünde bu vesileyle yer alır ve geçmiş deneyimlerin gelişimin çeşitli aşamalarında yeniden şekillendirilmesi, "sonradan gelenin geçmişte olana/ elde olana anlam vermesi", "bir olayın sonradan yeniden işlerlik kazanması" olarak tanımlanır.[3] Gerek Freud'un gerek Lacan'ın kavrama bir vaka analizi sebebiyle başvurması, sonradanlığın psikanaliz bağlamında tesis ettiği zamansallık ve nedensellik açısından işlevini de vurgular niteliktedir.

Freud'un bu sonradanlık nosyonundan hareketle "şimdiki benliğini uzak geçmişte kalan bir deneyime koyan hasta" biçiminde betimleyip izlemeye koyulduğu figür, Benjamin'de siyasal bir özneye, bir tarihsel maddeciye dönüşür. Bu dönüşümün imkânı ise yine psikanaliz literatüründen bir ifadede, Haydee Faimberg'in "dinlemeyi dinleme" kavramında takip edilebilir. Bir psikanaliz seansında analistin üstlendiği işlevlerden biri olarak ortaya çıkan "dinlemeyi dinleme", temelde danışanın analistin yorum ve sessizliğini nasıl karşıladığının yine analist tarafından duyulur hale getirilip işlenmesi sürecidir. Analist bu kapsamda kendi yorumunun, danışanın sonradanlık yasasınca geçmişini anlamlandırma biçimine temasını tahlil eder. Faimberg de klinik örnekler eşliğinde söz konusu tema etrafında derinleşen makalelerini topladığı kitabında, kuşaklararası narsisistik bağların aktarımını sağlayan bir öğe olarak okuduğu retroaktif anlamı, psikanalitik dinleme (dinlemeyi dinleme) ekseninde değerlendirmeye alır. Freud'un "evinin efendisi" olarak tarif ettiği Ego'nun narsisistik inancı olmaksızın, kuşaklararası narsisistik bağları inceleyen bir dinleme teorisinin imkânı, bu eserin temel sorusu olarak formüle edilir: "Narsisizmi dinlemenin narsisistik olmayan teorisi" yapılabilir mi?[4] Sorunun yanıtı için Freud'un narsisizm tanımlaması devreye sokulur ve ebeveynlerinin narsisistik ideallerinin tutsağı

öykülerinin Türkçe tercümesinde nachträglichkeit'ın İngilizce karşılığı olarak dolaşıma sokulan "deferred action" ifadesi temel alınmış ve ifadeye ilgili metinde "ertelenmiş eylem kuramı" biçiminde yer verilmiştir. Freud, Sigmund, *Olgu Öyküleri II*, s. 238, çev: Ayhan Eğrilmez, İstanbul Payel, 1996.

2 Lacan, Jacques, *Benim Öğrettiklerim*, s. 65-66, çev. Murat Erşen, MonoKL Yay, 2012.

3 *Agy* 66, dipnot. Ayrıca bkz. Monokl Dergi, Uluslararası Lacan sayısı içinde, "Lacan Sözlüğü".

4 Faimberg H, The Telescoping of Generations: Listening to the Narcissistic Links Between Generations, s.3, London and New York: Routledge 2005,.

olmuş çocuğun psişik mekanizmasının kaynağındaki acziyet fikri tartışmaya açılır. Böylece başlangıçta anne-baba figürlerinin işlettiği bir narsisizmle başka'ya olan ihtiyacı içinde inşa edilen, sonrasında da kendisini daima bir başka'nın onayına muhtaç hisseden kimliğin, aynı zamanda oldukça güçlü biçimde (narsisistik düzeyde) bir tür kendine-yeterlik fikrine bağlanışı incelenir. Bu anlamda, çocuğun Baba'nın yasasını tanıyıp –anneyi arzulamaktan vazgeçip- kültüre eklemlenmesiyle yerleşebileceği hakiki ödipal konum, ebeveyn narsisizminin beslediği acziyet fikrinde temellenir. Acziyet hissinin sürekli kılınması aracılığıyla çocuk da, onun başkalığını reddeden ebeveynlere karşı ayrı bir birey olarak tanınmasının koşullarını hazırlamaya girişir. Acziyet dayatması, narsisistik savunma mekanizmasının bir kişilik biçiminde düzenlenme kabiliyeti için belirleyici niteliktedir. Burada ironik olan, libidonun evrimi için normal bir evre[5] olarak kabul edilen narsisizmde, ebeveynle sağlıklı bir ayrılma ve ödipal konuma yerleşme sürecinin, yine ben imgesine yansıtılan ebeveyn narsisizminin dinamikleriyle gerçekleşmesidir. Hatta bu olağan gelişim sürecinden sapma olarak değerlendirilebilecek (şizofreni ile erken bunama gibi) narsistik nevrozlarda da, haz nesnesinden kopan –ya da gerçeklikle ilgisi olmayan imgesel nesnelere bağlanan- libidoya akseden, yine kuşaklararası bağ içinde aktarılan narsisizmin öğeleridir. Freud'un birincil ve ikincil narsizm[6] olarak adlandırdığı evreler de belirli arzu ve tasarımların aktarımıyla şekillenir. Freud'a göre birincil narsisizmde aktarılan, bebeğin doğumuyla birlikte "beninin ölümsüzlüğünü güvence altına alan", çocuğuna duyduğu sevgi kendi yeniden doğan narsisizminin bir yansıması olan ebeveynin gerçekleşmemiş arzularıdır; çocuk bu evrede ebeveynlerinin vazgeçilmiş hayallerini kaydeder çünkü libidonun yatırım nesnesi bu hayallere içkindir.[7] İkincil narsisizmde ise çocuk annenin muhataplarının farkına varır. Bu bilgi ile annenin biricik arzu nesnesi olmadığını duyumsar ve kendini bu muhataplara sevdirmeye girişir; bu evrede de kültürel kodlar, toplumsal tasarımlar ve etik zorunluluklar aktarılır.[8]

Sonradanlık yasası iki narsisizm evresinde de işleyişini sürdürür. Çocuk her iki süreçte de simgeleştirilmemiş/ adlandırılmamış izlenimler edinir. Bununla birlikte, izlenimler bazen kuşaklararası bağ içerisindeki aktarım sırasında da kazanılabilir. Örneğin Faimberg'in bahsettiği psikanaliz seansında dinlemeyi dinleyen *analist,* narsisistik evreye taşınan yorumunun büründüğü çehreyi kavramaya çalışırken, önce hastanın ebeveynlerine ardından ebeveynlerin ebeveynlerine varıncaya dek genişletir inceleme alanını. Geçmişe doğru alınan bu mesafe göz önünde bulundurulursa, sonradanlığın yalnızca şahsi tarihin anlamlandırılamamış yaşantılarını değil, önceki kuşakların adsız bırakılmış otantik deneyimlerini de (*erfahrung*) kapsadığı söylenebilir. Kimi zaman narsisistik evrenin işleyişi uyarınca dışlanıp silinen, kimi zaman benliğin yaralanabilirliği sebebiyle baskılanan bu deneyimler, tamamlanmamış bir geçmişin de şimdiki-zamanda aniden ve farklı formlarda

---

5 Freud, Sigmund, Olgu Öyküleri II, "Schreber",çev: Ayhan Eğrilmez, İstanbul Payel, 1996, s. 170-171.

6 Freud kakofoniden kaçınmak ve biyografisine göre de "s" harfini söyleyemediği için narsisizm terimindeki "s" harflerinden birini çıkarmayı tercih etmiştir.

7 Freud'dan aktaran Nasio, J. -D., Psikanalizin Yedi Temel Kavramı, s. 78-79, İmge Kitabevi Yayınları, çev. Murat Erşen, Özge Soysal Ankara, 2006.

8 *Agy.* 81.

açığa çıkmasına zemin oluşturur. Bu zemini sağlayan temel kapasite ise bilinçdışı izlerinden müteşekkil hafıza ile şimdiki-zamanı alımlayan bilinç arasındaki ortaklıktır. Bastırılmış kaygı ve travmaların koleksiyoneri bilinçdışı, çatallanan tekrarlarla, geçmişten yaptığı gayriiradi alıntılarla, çoğunlukla da benzerlikleri işleterek şimdide ve burada olanın alımlanması üzerinde etkili olur. Çizgisel zaman kavrayışında tarihin birbirine mesafeli olan anları, eş-zamanlı bir imgede kümelendiğinde ise şimdiki zamanın algılanması, yitirilmiş ya da bastırılmış deneyimlerle örülü geçmişle, benzerlikten öte bir örtüşme, çakışma sergiler. Benzerliğin temel koşulu olan niceliksel çoğulluk ortadan kalktığında gerçekleşen *déjà-vu*, geçmişin şimdiki-zamanla bir ve aynı şey olarak ortaya çıkmasıdır.

Benjamin bir tür psiko-arkeoloji çalışması olarak da değerlendirilebilecek eseri *1900'lerin Başında Berlin'de Çocukluk*'ta erken çocukluk dönemine ait bir anıdan, babasının bir akrabanın ölüm haberini aktarışından bahsederken, hatırlamaya ilişkin kavrayışını, görselin değil akustiğin[9] zemininde temellenen bir geçmiş imgesi etrafında örgütler. "Bir Ölüm Haberi" adlı bu fragmanda[10] bize "bir yankı *(echo)* halinde" temas eden olaylardan, geçmişin şimdiki zamanla çakışmasında "yaşanan şokun çoğunlukla bir ses kılığında" karşımıza çıkışından, bizi hiç hazırlıklı olmadığımız vakitlerde, içine çakıldığımız şimdiki zamandan kendi zamanına çağıran "sözlerden, hışırtılardan, tıkırtılardan", şimdilik yalnızca görünmez bir yabancı olan geleceğin odamızda unuttuğu "sesleniş ve suskunluklardan"[11] bahseder. Babası, o hiç ilgilenmediği akrabanın ölüm haberini verirken bir dolu söz sarf etmiş olsa da, müstehcen bulduğu asıl ölüm sebebini (frengiyi) söylemekten kaçınmış, Benjamin ise bu eksik-sesin, suskunluğun anlamını ancak ertelenmiş bir zamanın *içinde* fark edebilmiştir. Böylece görülmüşün (déjà-vu) alanından çıkıp işitilmişin (déjà-entendu) alanına geçer ve geçerken teorisyeni de oraya çağırır: "Tuhaftır ki, üzerimizde, odada unutulmuş manşonun yarattığı şoka benzer bir etki uyandıran sözün peşine henüz kimse düşmedi."[12] [13] Benjamin burada görsel bir imgeden, manşondan (kürklü kadın eldiveninden) söz ederek sesler ve nesneler (kelimeler ve şeyler) arasında bir ilişki kurar. Nasıl ki manşon o odada bir zaman önce bir kadının bulunduğunu açığa çıkarıyorsa, şimdilik görünmez halde bulunan gelecek de, aynı odada kendisinden haberdar olabileceğimiz sesler ve sususlar bırakmış olmalıdır. Bu bağlamda dinlemenin dinleyicisi olarak da konumlanabilen tarihsel maddecinin temel görevlerinden biri de "kulak verdiğimiz seslerde susturulmuş olanın yankısını"[14] duymaktır.

---

9 "(...) esas itibariyle görsel bir doğası olan Platoncu anımsamanın aksine Benjamin'in atıfta bulunduğu hafıza akustik bir doğaya sahiptir." Moses, Stephane, *L'ange de l'histoire*, s. 152- 153, Gallimard, 2006.

10 Benjamin, Walter, *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk*, s. 50-51, YKY, (2. bas.), çev. Tevfik Turan, 2009.

11 Benjamin, Walter, *Selected Writings Vol. 3 1935-1938*, s. 389- 390, Belknap Press of Harvard University Press, 2006, çev. Edmund Jephcott vd.

12 *Agy,* 390.

13 Benjamin'in çağrısına uyan teorisyenlerden biri de Mladen Dolar'dır. *Sahibinin Sesi*'nde kendi ses teorisine giriş kapısı olarak Benjamin'in birinci tarih tezini kullanır: "Tarihsel maddecilik adlı kukla, kazanmak için sesi hizmetine almalıdır." Dolar, Mladen, *Sahibinin Sesi: Psikanaliz ve Ses* (çev. Barış Engin Aksoy), Metis Yay., İstanbul, 2013, s. 18.

14 Benjamin, Walter, "On The Concept of History", *Selected Wri. Vol. 4 1938-1940*, s. 389-390, Belknap Press of Harvard Uni. Press, , çev. E. Jephcott vd., 2006. ("Tarih Kavramı Üzerine", *Son*

Dinleme teorisinin Benjamin'in tarih tezlerindeki bu prematüre hali, Faimberg'in –gelecekten gelen- sorusunu da ait olduğu geçmişten cevaplandırmış olur. Narsisizmi dinlemenin narsisistik olmayan teorisi, Benjamin'de, egemenliğe talip olmayan bir pozisyondan egemeni çözümleme sistematiği olarak düzenlenir. Egemenin iktidarın geleneğiyle örgütlenen dispozitiflerinin altını oyan ezilenlerin geleneğine kaydolmuş tarihsel maddeciliğin yöntem ağı, yalnızca zamanından önce işlettiği bu dinleme teorisini değil bizatihi tarih kavrayışını geliştiren zaman algısını da büyük oranda Freud'un sonradanlık yasasına borçludur.[15]

II

Ovidius'un *Dönüşümler*'inde aktardığı haliyle Narcissos ile Echo'nun hikâyesi, bugünün dünyasında *kulak verdiğimiz sesler*i anlamlandırmak için değerlendirilebilir. Hikâyeye göre Narcissos, bir görenin bir daha baktığı, hemen bütün genç kızların ve delikanlıların gönül verdiği bir karakterdir ama o kimsenin aşkına karşılık vermez.[16] Doğduğundaki kehanet, kendisini bilmezse çok yaşayacağı, aksi halde erkenden öleceği yönündedir. Echo ise çok konuştuğu ve sözleriyle baştan çıkardığı için Tanrılar tarafından cezalandırılmış bir figür olarak katılır hikâyeye; ona yapılan büyü yüzünden dili dönmez sesi çıkmaz olmuştur. Yalnızca duyduğu seslerin sonlarını yankılayabiliyor olmanın utancıyla ormandaki oyuklarda saklanmaya başlar. Zamanla sadece sesleri yankılayan sesiyle, taşlaşmış kemikleri kalır. Suların içinde gövdesiz bir ses, yankıdan ibaret bir kaya olup ebediyete karışır. Fakat tam da o sıralarda tüm ihtişamıyla Narcissos gelir suyun kenarına. Söze başlayamamakla lanetlenmiş Echo da Narcissos'un kelimelerini onunla bir iletişim kurabilecek biçimde yankılayıp tekrarlar. Narcissos kendi sesinin başka'nın formuna bürünerek iade edilişi karşısında çok etkilenir, duyduğu bütün sözlerden daha güzel gelir ona bu yankı. Fakat kehanetin başlangıcının da ilk işareti olur bu. Bir gün susuzluğunu gidermek için o çok berrak suya eğildiğinde ise ebedi sessizlik başlar. Yansıyan gövdesiz güzellikle kamaşır gözleri, bir türlü ayrılamaz o su kenarından. Gözlerine aldandığında gelir öz yıkımı. Gövdesinden vazgeçmeye hazırdır bu yüz uğruna, fakat kendi eriyen gövdesine değil sevdiğinin soluğunun da bu eriyen gövdeyle yiteceğine içlenir. Kendisiyle seviştiğinin bilincindedir. Bu bilgi, kehanetin fenalıklarını Narcissos'un yaşamına taşır. Önce yansımanın uzaklaştığını görüp dövünmeye başlar; her darbede bozulur alımı, güzelliği. Ardından haline acıyıp haykırır "yazık" diye ve Echo yankılar onu. Sonunda veda eder yansımasına, Echo dil olup duyurur Narcissos'u kendisine.

Jacques Derrida seminerlerinde bu anlatıyı iki kör kişinin birbirine duyduğu

Bakışta Aşk içinde, çev. Nurdan Gürbilek- Sabir Yücesoy, s. 39-40, Metis Yay., 2012)

15 Benjamin'in deneyim teorisi kapsamında iki temel öğe olarak ortaya çıkan erfahrung (otantik deneyim) ve erlebnis (dolaysız yaşanmışlık) kavramlarının şekillendirdiği tarih fikrinin Freud'un sonradanlık (nachträglichkeit) nosyonuyla ilişkisi bağlamında ele alan, Freud- Benjamin ilişkisi üzerine temel kaynak niteliğindeki bir çalışma için bkz. Rauch, Angelika, *The Hieroglyph of Tradition*, Fairligh Dickinson Uni. Press, 2000.

16 Ovidius, Publius, "Üçüncü Kitap", *Dönüşümler* içinde, s. 80- 85, Payel Yay., çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, 1994.

aşkın hikâyesi olarak okur.[17] Ona göre konuşmak bir tür körlük olduğundan Echo kördür; fakat Narcissos da tek görebildiği kendisi olduğu için kördür. Echo, laneti, kelimeler kendisininmiş gibi işleterek Narcissos'u tuzağa düşürmüştür Derrida'nın yorumunda; bir anlamda tekrarlar aracılığıyla Narcissos'un diline el koyarak onu iletişime zorlamıştır. Görselliği merkeze alarak, hatta ses motifini dahi eksik-görsellik biçiminde tanımlayarak şekillendirilen bu yorumu, işitsel öğenin belirleniminde çalıştırdığımızda ise Echo ve Narcissos bu kez iki sağır kişi olarak ortaya çıkar. Zira konuşmak bir tür körlükse görmek de bir tür sağırlıktır; Echo kendi sesini işitemediği için sağırdır, Narcissos ise yalnızca kendi sesinin yankısını işitebildiği için. Fakat bu iki sağır kişi, başlangıçta susmuş olan bir sesten kalan boşluğun sağladığı hareket kabiliyetiyle birbirleriyle iletişime motive olur. Bu iletişim, taraflardan birinin konuşmayı başlatmasına ihtiyaç duymaz, hem iki sağırın iletişiminde bu başlatıcının sesi zaten işitilmeyecektir. Böylece Echo bir suskunluğu yankılar, Narcissos da bu sessizlikte benliğini duyumsar; devamında Echo Narsissos'un benlik imgesini alıntılayacak, Narcissos da bu imgeyi aynaya (suyun yansımasına) hapsedecektir. Derrida'nın bencil ve dehalarını stratejik hesaplamalar yaparak harcayan âşıkları, işitsel öğeyi hizmetine almış bir iletişim esnasında benlik kavgasını terk etmiş dervişlere dönüşürler. Narcissos'un suyu seyri, kendine hayranlık olmaktan çıkıp benliğin yanılsama evrenindeki hapsinin nöbetine dönüşür. Echo ise Narcissos'un benlik imgesini yararak bu oyukta kendi benliğini inşa etmeyi bırakıp susturulmuş sesleri yankılar, kendi susturulmuş sesinin de bu yankılar yumağına kayıtlı olduğunu bilerek.

Echo Benjamin'in tarihçisiyse Narcissos Benjamin'in mesihidir. Mesihin gelişiyle kefareti ödenecek insanlığın geçmişi bütünüyle alıntılanabilir bir nitelik kazandığında, Echo kendi sesini de içeren seslerin her birini yankılayacak, bir diğer deyişle, tarihçi kendisini de kuşatan olayları bütününü aktarabilir hale gelecektir. Fakat Benjamin bizzat mesihin kendisini kefaretçi deneyimin öznesi kılarak mesiyanizmi mesihsizleştirir. Mesih- Narcissos, insanlığı benlik imgesinin dayatmasından korumak için, benliğinin yansımasını hapsettiği yanılsamalar evreninin bekçisi olarak kendini feda eder. Benjamin'in teolojik işlerliğini tam da dinsel bir feda eyleminde yitiren mesih figürü, bu sayede dünyevi ve politik bir nitelik kazanır.[18] Aynı anda hem Marksist kabullerle hem de kültürel bir Yahudilikle dokunmuş bu mesiyanizmin zamansallığı, çizgisel zamansallığın takvimi bir süreklilik halinde kat edişine karşı, egemenin takvimlerde kurduğu sürekliliği dikey olarak keser, kesintiye uğratır. Böylece geçmişi tarihsel olarak alıntılamanın[19] anlamı olaylar zincirinin bir bütün halinde aktarımı olmaktan çıkar. Tarihsel maddeci, geçmişin görüntüsünü (ein Bild der Vergangenheit) tehlike anındaki tarihsel özneye gözüktüğü biçimiyle muhafaza

---

17 Bkz. Dick, Kirby; Z. Kofman, Amy, "Echo and Narcissus", *Derrida* (Belgesel-Film), içinde, Zeitgeist Films:2004.

18 Derrida'nın Benjamin'in tarihsel maddecilikte etkin kıldığı mesiyanizmden hareketle kavramsallaştırdığı mesihsiz mesiyanizm düşüncesi için bkz. Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri*, Ayrıntı Yayınları, 2007.

19 Benjamin, Walter, *Arcades Project,* "Bilginin Teorisi Üzerine, İlerlemenin Teorisi", s. 476 [N11, 3].

edecektir.[20] Muhafaza etkinliğini üstlenen geleneğin Benjamin'de *ezilenlerin geleneği* olarak ad bulmasının sebebi budur. Böylece tarih tehdit altındaki bir diyalektik imgeye, ezilenler geleneği de bu diyalektik imgelerin kümelendiği bir takımyıldızına (*konstellation*) dönüşür.

III

Gerek Derrida'nın Freudcu imza fikrini ele aldığı *Arşiv Humması*'nda gerek Didi-Huberman'ın temsil edilebilir halklar ile hayali halkların ayrımını işlediği "Duyarlı Kılmak" makalesinde "ezilenlerin geleneği" (tradition der unterdrückten) ifadesindeki "ezilenler" kavramının Freudcu psikanalizdeki karşılığı incelenir. Didi-Huberman Benjamin'in bilinçli bir tercihle Freud'un *Metapsikoloji*'sinde yer verdiği bu unterdrückten- baskılama (répression) sözcüğünü kullandığını belirtirken, terimin verdrängung'dan- bastırma'dan (refoulement) farklarını dile getirir. Bu incelemede Freud'dan yapılan aktarıma göre, baskılama çoğunlukla bilinçli, temsillere değil duygulanımlara uygulanan, bu anlamda da bilinçteki rahatsız edici duygu içeriklerinin ketlenip, silinişini ifade eden psişik sürecin adıdır.[21] Yine Derrida da baskılamanın bastırmadan ayrılan yönlerini betimleyerek, baskılamanın duygulanımlar dışında, bilinç ilè ön-bilinç arasında işlevsel olan ikinci sansür adı verilen süreç üzerinde etkili olduğunu ve ön-bilince kaydedilmiş, zihin için tehdit oluşturabilecek nitelikteki öğeleri silerek bilince geçişini engellediğini vurgular.[22] Benjamin de bu nörofizyolojik süreçleri kendi tarih tezine taşıyarak, egemen sınıfı tehdit ettiği için baskılanan, bu yüzden de şimdiki zamanda yalnızca kalıntılar halinde bulunan tarihsel anların izini sürdüğü bir zaman kavrayışı geliştirir. Tarihsel maddeci, baskılanarak gasp edilmiş otantik deneyimin süreğen anlamını yerinden ederek onu tamamlanmış geçmişte bir nokta kılan dolaysız yaşanmışlığa indirgeyen zamansallıkla çatışır. Ancak bu sayede egemen sınıfların aracı kılınması tehdidi altındaki gelenek ve bu geleneğin seslendiği kimseler konformizmin elinden kurtarılabilir.[23] Benjamin geleneğin seslendiklerini teslim almaya çalışan konformizmden söz ederek, yalnızca iktidarın geleneğinin değil ezilenlerin geleneğinin de hiyerarşi geliştirme kabiliyetine vurgu yapmış olur. Zira egemenin dayatması bir tür sınıfsal öfkenin ya da siyasal direnişin örgütlenmesi imkânını açık tutarken, ezilenler hiyerarşisi, mağduriyetin daimi bir teslimiyeti aşılayan ajite dilini dolaşıma sokarak sinizme ya da nihilizme yönelten bir depolitizasyon doğurur. Benjamin her çağda yeni baştan girişilmesi gereken bir çaba olarak gördüğü bu geleneğin kurtarılması misyonuyla, şahsi deneyimlerin bile tikelliğinde içerilen siyasallığın peşine düşmeyi teklif etmiştir. "William Tell'i saklandığı ormandan çıkarmak" için hükmü kalmamış ya da geçerliliğini yitirmiş şeylerin kalbine giden bir yol ararken psikanalizi anması bundandır: "Rüya çalışmasının şeması olarak yapbozları

---

20 Benjamin, Walter, "On The Concept of History", *Selected Wri. Vol. 4 1938-1940*, s.391, Belknap Press of Harvard Uni. Press, , çev. E. Jephcott vd., 2006.

21 Didi-Huberman, Georges, «Rendre Sensible», *Qu'est-ce-qu'un peuple,* Paris: La Fabrique Éditions, 2013., s. 89

22 Derrida, Jacques. *Archive Fever*. California: University of California Press, 1998, s. 28.

23 "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk* içinde, çev. Nurdan Gürbilek, Sabir Yücesoy, s.41, Metis Yay.,2012.

çok zaman önce keşfetti psikanaliz. Ne var ki biz, benzer bir kanıyla, ruhun izinden ziyade şeylerin izini sürüyoruz. Tarihöncesinin çalılığında nesnelerden müteşekkil totem ağacını arıyoruz."[24] Bir nostaljik gibi geçmişe giderek değil, şimdiki-zamanda önünde bulduğu kalıntılar içinde aradığı totem ağacını ölü-metalar evreninde buldu. Mesih-Narcissos'un da benlik imgesini hapsettiği bu yanılsamalar evreni Benjamin'i de kuşatan dünyeviliğin yegâne biçimi olmuştu, üstelik mesih de yoktu artık. Zayıf, cılız ve erişilmesi türlü çabalar gerektiren bir mesiyanik kudretle donanmış kuşağının yerleştiği fantazmagorya alanlarında, bu aldatıcı düşlerden uyanışın teorisini yaparken başvurduğu 19. yüzyıl insanlarını da uyutmuş sesleri dinledi. *Kulak-verdiği-sesler*de susturulmuş olanın yankısını duyan psikanalizin rüya çalışmasını tarihsel materyalizme uyarladı.[25] Freud'un *Düş Yorumu*'nda tespit ettiği bir fikri, bilinçdışı öğelerinin birbirleri karşısında işlettiği tanınma diyalektiğinin kimi zaman bir uyuşmayı ama kimi zaman da bir çatışmayı açığa çıkarabileceği fikrini, tarihsel anların bir tarih-yazımında içerilmesi kapsamında işledi. Bunu yaparken bazen istemsizce de olsa Freud'u *düzeltti*; örneğin Freud her türden öykünmeyi bir arzulama olarak anlıyordu[26], Benjamin ise mimesis'in yaşamı tüm dinamikleriyle kuran çatışmacı doğasını vurgulamayı ihmal etmedi. "En eski okuma" biçimi olarak öykünme yetisinden bahsettiği denemede[27] "hiç yazılmamış olan şeyi okumak"tan, hayvanların iç organlarından, yıldızlardan, danslardan doğru okumaktan söz ederken de yine Freud'u okuyordu, hiç yazılmamış gibi.

Kaynaklar

Benjamin, Walter, *The Arcades Project*, Harvard University Press, çev. Howard Eiland, Kevin Eiland, 2002.

Benjamin, Walter, *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk*, YKY, (2. bas.), çev. Tevfik Turan, 2009.

Benjamin, Walter, *Selected Writings Vol. 3 1935-1938*, Belknap Press of Harvard University Press, çev. Edmund Jephcott vd., 2006.

Benjamin, Walter, *Selected Writings Vol. 4 1938-1940*, Belknap Press of Harvard University Press, , çev. Edmund Jephcott vd. , 2006.

Benjamin, Walter, *Son Bakışta Aşk*, Metis Yay., Der. Nurdan Gürbilek, 6. Baskı, 2012.

Derrida, Jacques. *Archive Fever. California: University of California Press, 1998.*

Didi-Huberman, Georges, "Rendre Sensible", *Qu'est-ce-qu'un peuple*, Paris: La Fabrique Éditions, ss. 53-77, 2013.

Dolar, Mladen, *Sahibinin Sesi: Psikanaliz ve Ses*, çev. Barış Engin Aksoy, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.

---

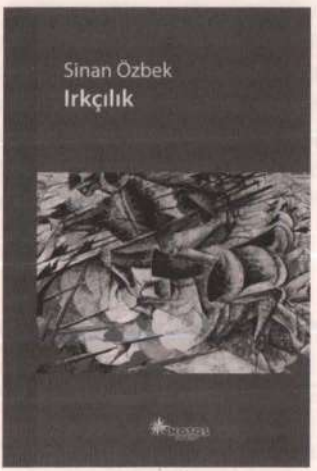
24 Benjamin, Walter, *The Arcades Project*, s. 212, [11,3], Harvard Uni. Press, 2002, çev. H. Eiland, K. Eiland.

25 "Diyalektik imge, [...] kendisini ancak bir zamanlar olduğu gibi açığa vurabilir: bu dönemde insanlık, gözlerini ovuşturarak, bu rüya imgesini (Traumbild) tam da olduğu gibi algılar. İşte bu andadır ki tarihçi, bu imge için, rüyaların yorumcusu görevini (die Aufgabe der Traumdeutung) üstlenir." *Agy.* 464 [N4, 1].

26 Girard, René, *Kültürün Kökenleri*, s.51, çev. Mükremin Yaman, Ayten Er, Dost Yay. 2010.

27 Bkz. Benjamin, Walter, "Öykünme Yetisi Üzerine", çev. Zeynep Sayın, Defter Dergisi, Sayı: 34.

Faimberg H, *The Telescoping of Generations: Listening to the Narcissistic Links Between Generations*, London and New York: Routledge, 2005.
Freud, Sigmund, *Olgu Öyküleri* II, çev: Ayhan Eğrilmez, İstanbul Payel, 1996.
Girard, René, *Kültürün Kökenleri*, çev. Mükremin Yaman, Ayten Er, Dost Yay. 2010.
Lacan, Jacques, *Benim Öğrettiklerim*, çev. Murat Erşen, MonoKL Yay, 2012.
Moses, Stephane, *L'ange de l'histoire*, Gallimard, 2006.
Nasio, J. -D., *Psikanalizin Yedi Temel Kavramı*, İmge Kitabevi Yayınları, çev. Murat Erşen, Özge Soysal Ankara, 2006.
Ovidius, Publius, *Dönüşümler*, Payel Yay., çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, 1994.
Rauch, Angelika, *The Hieroglyph of Tradition*, Fairligh Dickinson Uni. Press, 2000.



Sinan Özbek
Irkçılık
Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Diren(en) ego

Murat Erşen

Fakat bu ... zahmetli ve çok çaba isteyen bir şey;
oysa bir tür tembellik beni hiç hissettirmeksizin günlük
yaşamın sıradan akışına sürüklüyor; tıpkı uykusunda düşsel
bir özgürlüğün tadını çıkaran bir kölenin, bunun rüya olduğundan
şüphelenince uyanmaktan korkarak bu boş hayalle daha uzun
zaman aldatılmak üzere suç ortaklığına girmesi gibi ...
(Descartes, Meditasyon I)

Egoya ilişkin soru her şeyden önemlisi politiktir. Egonun yerinden edilmesi, susturulması, dahası katledilmesi en başta hangi düşünce yapısının işine yaramış, çıkarlarına hizmet etmiştir? Küresel kapitalizmin ve tekrar yükselişe geçen faşizmin, kısaca seçen ve direnen bir güç istemeyen her düşünce ve ideolojinin. Bölünmüş, yabancılanmış, başkanın hükümranlığına girmiş, bir "biz" içinde erimiş ya da sürekli rekabet halinde düşman atomlara indirgenmiş, modern bireyciliğin alameti farikası olan "*nomos*'u olmayan bir *oto*'dan ibaret"[1], bir yandan sınır tanımaz bir benmerkezcilik içinde yaşamın ve ölümün efendisi olma iddiasında öte yanda kendi egosunun yetersizliğinden başkalarının yüzeysel aynasında bir telâfi olarak hayali bir ego icat etme peşinde sıkışmış bir benlik hayaletine

1 Lars Svendsen, *Sıkıntının Felsefesi*, Bağlam, 2017 (2.bas.), çev. Murat Erşen.

karşı egoyu savunmak salt teorik bir tartışmayla kısıtlanamayacak acil politik bir müdahaleyi çağırmaktadır.[2] Çünkü egonun ayağa kaldırılması, iktidarla mücadele, özgürlük ve kurtuluş sorunuyla birebir örtüşür, zira benin kaybolduğu yerde hakiki ortak bir dünyanın imkânı da ortadan kalkar. O yüzden bu yazıda, Rogozinski'nin deyişiyle "ego katli" (*egocide*), Lacan'da büründüğü veçhesiyle eleştiriye tabi tutulacaktır.[3] Fakat meselenin açtığı her kapıdan girmek bu yazının sınırlarını aştığı için temelde Rogozinski'nin metnine dayanarak, Lacan'da "Ayna Evresi"ni ve Descartes'ın "Kötü Cin" hipotezini irdelemekle kifayet edeceğim.

Kierkegaard umutsuzluk üzerine incelemesinin ilk bölümünde ben'in hastalığı olarak umutsuzluğun üç biçime bürünebileceğini söyler: "Bir ben'i olduğunun bilincinde olmayan umutsuz kişi; kendisi olmak istemeyen umutsuz kişi ve kendisi olmak isteyen umutsuz kişi."[4] Bu üç biçimde de söz konusu olan benin kendisiyle olan ilişkisidir, benin benle, kendisiyle olan mesafesidir: "Ben bizzat kendisiyle ilişkilenen ilişkidir" (*a.g.e.*) Öte yandan, psikanaliz açısından (Lacan'ın "Ayna Evresi") ben başkasının imgesiyle bilinçdışı özdeşleşme yoluyla, yani kökensel bir yabancılaşmadan hareketle kurulur. Her iki durumda da ben bir *décalage*'ın, bölünmenin, yabancılaşmanın, yanılsamanın pençesindedir.

Öyleyse sorunun çözümü Kierkegaard'ın koyduğu alternatifin bir tarafında yer almaktadır. "Bizzat kendisiyle ilişkilenen böyle bir ilişki, bir ben, ya kendisi ya da bir başkası tarafından koyulabilir" (*a.g.e.*). Soru netleşmiş oldu: Ben kendiyle ilişki içinde mi kurulur yoksa başkası tarafından mı? İki seçeneğin içerimleri nelerdir?

Nietzsche-Heidegger-Freud güzergâhını takip eden düşüncenin ortaklaştığı temel motif öznelliği (*subjectivité*) radikal bir eleştiriye tabi tutmaktı. Öznellik kimi kez monadik burjuva egoizmi, kimi kez de insanı merkeze koyan öznellik metafiziği dolayısıyla hedef tahtasındaydı. Bu eleştirel çizgiyi takip eden Lacan'ın girişimi beni daha kökensel bir ben olmayandan türetme girişimlerinin en ikna edici versiyonlarından birini temsil eder. Lacan'ın ileri sürdüğü şey herhalde en kısa şu şekilde tarif edilebilir: "Ben başkası tarafından gönderilen imgelerin bir araya gelmesidir."[5] Ama Lacan ayna evresini, ben'in (moi) değil *Ben*'in (*Je*) oluşturucusu olarak görür.[6] Daha da ileriye götürürsek, "Lacan önce beni (*moi*) imgesel

---

2 Slavoj Zizek, "herkesçe ortaklaşa bir şekilde reddedilişi sayesinde günümüz akademyasının tüm rakip taraflarına sessiz bir uzlaşma sağlayan Kartezyen özneyi yeniden-öne-sürme ve savunma çabasını" üstlenerek benzer bir çağrıyı "The Ticklish Subject" (Verso, 2000) adlı kitabından yapmaktadır: "Her ne kadar bu kitabın temel tonu gayet felsefi ise de, öncelikli olarak kati bağlanımı olan siyasal bir müdahaledir ve günümüz küresel kapitalizminin ve ideolojik eklentisi liberal-demokratik çokkültürcülüğünün hükmü altındaki bu çağda solcu, anti-kapitalist bir siyasal tasarının nasıl yeniden formüle edilebileceğine dair o yakıcı soruya bir cevap arar." (*Gıdıklanan Özne*, Epos, 2003, çev. Şamil Can, s. 8 ve s. 10).

3 Jacob Rogozinski, *Le Moi et La Chair-Introduction à l'ego-analyse*, Cerf, coll. "Passages", 2006.

4 Sören Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Doğu Batı, 2004, çev. Mukadder Yakupoğlu, s. 21.

5 J.D. Nasio, *Psikanalizin 7 Temel Kavramı*, İmge, 2007, çev. Murat Erşen, Özge Soysal.

6 11. dipnotta Lacan ve Freud'un ben konusunda nasıl ayrıldığı özetle açıklanacak, ama burada yazı içinde kullanılacak çerçeveyi sağlamak amacıyla Lacan'ın tezlerini, Luc Ferry ile Alain Renaut'nun ortak kitabı "La Pensée 68" (Gallimard, 1988, s. 290-291) yardımıyla, çok kısaca verelim: "İmgesel

bir yanılsama, simgesel özneyi de bu ben'den *(moi)* ayrı bir Ben *(Je)* olarak tanımladıktan sonra söz konusu öznenin bir Ben *(Je)* olduğunu inkâr eder." (Rogozinski) Ama sonuçta değişmeyen, ben'in *(moi)* kökensel, toptan ve aşılamaz yabancılaşmasıdır. Böylece Lacan benin işlevi konusunda psikanalizin bize verdiği bu deneyimin bizi doğrudan *Cogito*'dan çıkan her felsefenin karşısında konumlandırdığı söyler. Peki bir ben hiçbir şeyden nasıl doğabilir?

Lacan'da öznenin doğuşu dışarıdan başlar, başkalık boyutu özneye nüfuz eder; Rogozinski'nin tarifiyle onu aynasal ikizine *(son double spéculaire)* ya da imleyen zincirine tabi kılan yabancılaştırıcı özdeşleşmedir. "Öznenin uzamının bütününde kültürün belirlenimleri tarafından bu kadar kolay ele geçirilmesinin sebebi kendinde zaten bu başkalığı taşımasıdır, bu başkalık onun ortaya çıktığı ve onu çevreleyen alanın mevcudiyetinin etkisidir."[7] Çocuk aynada kendi imgesiyle karşılaştığında söz konusu olan mekânda kendi benini birleştirmeyi başarmasıdır ve böylece gerçekliğin bilinmesi ve tanınması problemiyle karşı karşıya kalır. "Ayna evresi özü itibarıyla temel bir özdeşim deneyimi üzerinden gerçekleşir, bu özdeşleşme sırasında çocuk kendi bedeninin imgesini fetheder. Çocuğun bu imgeye ilksel özdeşimi Ben'in *(Je)*, Lacan'ın parçalanmış beden fantazmı diye adlandırdığı bu tekil psişik yaşantıya bir son veriyor olarak yapılanmasını sağlar."[8] Bu kısa girizgâhtan sonra sürece hızlıca göz atalım. Çocuk en küçük yaşlarından itibaren aynadaki görüntüsüne, imgesine genel bir ilgi gösterir (Aynı şekilde ona yine bir başka kendinin imgesi gönderen bir yüzün mevcudiyetini de fark eder.) İlk aşamada kendisini başkalarından pek ayıramaz, hâlâ imgesel ilişki ekseninden kendisini başkası sanır; henüz bunun sadece bir imge olduğunun ve bu imgenin kendisinin olduğunu bilmemektedir. Ama bu şey için çığlıklarla ve mimiklerle gösterdiği seçici ilgi kendisini doğrudan ilgilendiren bir şeyi imgede tanıdığına tanıklık eder, bunu sistematik jestlerle, bir nevi sınama faaliyetiyle belli eder. Bu faaliyet bir kendini araştırma anlamına sahiptir. İkinci aşamada da bu imgesele belli bir mesafe alır ve sadece imge ile gerçekliğin farklı olduğunu değil ama aynada gördüğü imgenin kendisinin olduğunu anlar. Böylece bu ayna evresinin benin *(je)* işlevi için oluşturucu olduğu ortaya çıkar, zira önce parçalanmış olarak yaşantılanan bir bedene ilişkin yapılandırıcı bir işlevi yerine getirir. Çocuğun ayna karşısındaki gözlemi dış ve iç ilişkilerini yeniden dağıtır. "Bu, özneyi önce kendine dışsallık biçiminde şekillendiren bir biçimler dünyasıdır" (Ogilvie, s. 105) Çocuk kendini daha ziyade parçalanmış bir beden

---

ilişki bize öğretmiştir ki ego asla sadece, esas itibarıyla başkasıyla ilişki olan özne değildir." (J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, 1966, s. 240) "Kuşkusuz gerçek özne *(je)*, ben (le moi) değildir. Ama önemli olan karşılığıdır... ben, özne değildir... O başka bir şeydir - (...) burada imgesel diye adlandıracağımız bir işlevi yerine getiren bir nesnedir." (J. Lacan, *Séminaire II*, Seuil, 1978, 60). " Özne simgesel sistem ortaya çıktığı andan itibaren kendini işlemci, insani, "je" olarak koyar." (*A.g.e.*, s. 68) Buna göre 1) Ben(lik) *(le moi)* imgesel boyuta bağlıyken, asıl anlamda özne *(je)* simgesel boyuta bağlıdır. 2) Özne esas itibarıyla *arzu* iken ben *bakış*'tır. Ben şeyleşmiştir, hatta laf'zı anlamıyla bir nesnedir. Otantik özne ise bir *bölünme* ya da gerilimdir.

7 Bertrand Ogilvie, *Lacan et La Formation du Concept de Sujet* (1932-1949)", P.U.F., 1993 (3. bas.), s. 97

8 Joel Dor, *Introduction à la lecture de Lacan (Cilt 1 ve 2)*, Denoel, 2002.

olarak kavrar. Bu primitif parçalanmanın üstesinden gelmem ise ancak kendimi bir imgeyle özdeşleştirerek mümkün olur – işte bu nedenle ben (*moi*) imgeseldir- ve yalnızca bu dışsal imgenin aracılığıyla ben olurum. "Ayna, yani umarsızca ve ebediyen bir başkasıyla ilişki olan kendiyle ilk ilişki … aşılmaya yazgılı bir evre değil aşılamaz bir oluşumdur. hem doğum yeri hem de nihai yapıdır, insanın kendine has karakteristiğini temsil eder." (Ogilvie, s. 107) Lacan'ın daha sonra "yabancılaşma" diye analiz edeceği ayrılık bu kuruluşa damgasını vurur, "yabancılaşma öznenin gerçeğidir."[9] Bir kuruluşun ve yitimin eşzamanlılığıdır, "özgürlüğü köleliğiyle birdir." (*Ecrits*, s. 182). Aynada keşfettiğim bu yansıma elbette benim imgemdir ama dışarıdan bana bir başkasının imgesi olarak görünmektedir, öyleyse kendimi bu imgeyle özdeşleştirdiğimde özdeşleştiğim, başkasıdır. "Beni yoktan var etme gücüyle donatılı bu denli bir güçlü imgeyi öne süren Lacan'ın yaklaşımı iki kabule dayanır. a) Bu parçalanmış beden, imgenin aşkın dışsallığından geçmeden kendi başına bütünleşemez, kendine bir bir-beden, bir bütünsel beden formunu veremez; b) kendisinden ben özünü meydana getiremez. Eğer bu mümkün olsaydı, eğer ilksel beden kendi başına benim bedenim olarak kurulabilseydi o zaman ben'in (*le moi*) ayna öncesinde var olduğunu kabul etmek gerekirdi ve artık imgeselin serabı olarak düşünülemezdi." (Rogozinski) Ben daha ortaya çıkışı anında kendinde bölünmüştür, onu büyüleyen bu biçimler dünyasına öncel değildir; önce onlar tarafından ve onlarda kurulur. Bu ikiz (*ce double*), bu gerçekten ben (*moi*) olmadan ben olan, hem yabancı, hem de tanıdık "başkası" beni benden ebediyen ayırır, artık kendim (*moi-même*) olmam imkânsızdır. Ben ister kendini başkası sanarak ister başkasını ben sanarak yanılsın, her iki durumda da olumsuzlanmıştır. Böylece beni özünde meydana getiren şey, bir başkasına, bir Efendi'ye içten teslimiyet tecrübesindeki "yabancılaştırıcı özdeşleşmeler serisi"dir (*Ecrits*, s. 417). Lacan'a göre, özdeşim, yeni psişik bir enstansın doğumunu; yeni bir öznenin ortaya çıkışını belirtmeye yarayan bir addır. "Özdeşim, benin kendisiyle özdeşleştiği şeyin, benin nedeni olduğu anlamına gelir;" (Nasio, Özdeşim) Ben böylece bir varoluş boyunca, sevilen, arzulanan, kaybedilen nesnelerin ardışıklığında durmaksızın yinelenen bu niteliğe dönüşür (Çeşitli özdeşim biçimleri Melankoli, Histeri vs. vakalarını verecektir.) Yani hegemonyası eleştirilen narsist ben aslında kendini sürekli başkalarıyla, ya da daha ziyade Başka'nın imgeleriyle özdeşleştirmektedir, bir yandan tüm kötülüklerin müsebbibi olan bir yandan da özerkliği göklere çıkarılan ben etki altında, yabancılaşmış bir bendir.

Zaten iş bu ilksel özdeşimle kalmayacaktır. "Benlik (*Le moi*) özdeşimlerin yekunudur, yani öznenin yaşam seyri boyunca karşılaştığı farklı Başka figürlerinden aldığı tüm imleyen niteliklerin yan yana eklenmesidir. Özneye kendi birliği ve tekliği duygusunu veren bu ruhsal enstans, bireyin Başka'nın söylemine ve birbirini takip eden cisimleşmelerine süreğen tabii oluşunun izi ve bir araya gelişidir… Özneye onu başka gösterenler için temsil eden gösterenleri seçmesi için verilen "seçim özgürlüğü", özdeşim süreçlerini öznelleşmenin merkezi… haline getirir."[10]

---

9 Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, s. 840.

10 Serge Lesourd, *Comment taire le Sujet? Des discours aux parlottes libérales*, Ed. érés, 2006, s. 208.

Arzu da onu imge karşısında büyülenme davranışı olarak açığa vuran deneyimde düzene kavuşur, bu deneyim çok geçmeden ona başka bir ilişkiden geçen kendiyle ilişkinin dış hatları belli biçimini verir. Arzulamak başkasını arzulamak değil, başkasının arzusunu arzulamaktır. Tam bu noktada Ayna Evresi ile Hegelci Tanınma Diyalektiği iç içer geçer ve Lacancı ben katli başlar[11]. Zira Hegel içinde hiçbir şey olmayan benin kendinin-bilincine erişmesi savaş ve cinayetten geçer. Aynada benimle yüzü yüze gelen ikiz benden daha fazla ben olduğu için bir rekabet doğar. Onu beni sürekli saf dışı bırakmaya ve yok etmeye çalışan bir rakip olarak görürüm. Böylece kendini olumlamamış benin başkasıyla ilişkisi bizatihi kendi imgesiyle ölümcül bir ilişkiye dayandığından başkalarıyla ilişkilerim de aynı mücadelenin uzantısı olacaktır.

Öyleyse Lacancı imgesel anlayışı iki eksikten mustariptir. Buna göre ne ayna evresine girmek mümkündür ne ondan çıkmak. Zira Lacan beni bakışa indirgemiştir. Ama aynada gördüğüm imge ister benim ister başkasının olsun, "daima kör bir göz, ölü bir göz, bir ölünün gözü olarak kalacaktır. Aynasal özdeşleşme teorisi, nihayetinde ikili bir çıkmaza varır: kendini görürken, yani yaşarken görmek imkânsızdır; kendini ölü olarak görmek de aynı şekilde imkânsızdır. Bu ayna bir ölüm aynasıdır (*ce miroir est un mouroir*)." (Rogozinski) Benim imgem olmayan bir imgeyle özdeşleşmek imkânsızdır, çünkü onda, gören bakışımı görmem ve özdeşleşmenin gerçekleşebildiğini varsayalım, bu sefer de onu aşmak, olduğum bu ikizden kendimi ayırt etmek imkânsız hale gelir. Bu yüzden Lacan daha radikal bir başkalığın, tüm imgesel başkalarının ötesine, bir "Mutlak Başkası"nın peşine gidecektir. Böylece her şeyden önce imgesel ilişki çıkmazını aşmanın bir çaresi şu meşhur simgesel büyük Başka karakteri olacaktır.

Sonuç: Kendimi ölü olarak göremediğim gibi bir ölü tarafından da tanınamam. Bu açıdan, Lacan'ın düşüncesinde eksik kalan, imgeyi tanıma ve onunla özdeşleşme sürecinin altında yatan söz konusu bedensel *hareket* boyutudur. "Kısmi ya da tam olsun, hâlâ parçalanmış halde ya da çoktan birlik haline gelmiş olsun, aynada narsistçe seyrine dalınmış ya da imleyenle simgesel olarak yapılandırılmış olsun Lacancı beden, her zaman hareketsizdir, sanki bir ölüm fermanıyla kaskatı, buz kesilmiş haldedir." (*Rogozinski*)

Lacan'ın tanımıyla "başsız özne", artık egosu olmayan bir özne, kimse olmayan, boş bir yer olan özne, "öznesiz özneleşme"nin[12] yolu Heidegger'in teşebbüsüyle kesişir. Bireyselleşme imkânı, egonun tekilliği, ben'in *(moi)* aşırı edilgenliği ve Başkası'nın farklı figürlerine teslimiyetle damgalanarak ölümün hiçliğine sürüklenerek yok olur: Düşmanlık, dışlama, nefretin ve bunlardan doğan ideolojik yapılanmaların kaynağı... Böylece kendi süresi içinde var olmayı sürdüren kişisel bir kimliğe, tekil bir varoluşa sahip bir ben yerine, parçalanmış, sayısız özdeşleşmeler zincirinde gelip geçici bir akışa indirgenirim. Kendi

---

11 Bahsettiğimiz beni (*le moi*) onu, doğuşunda olduğu gibi statüsünde, işlevinde olduğu gibi aktüelliğinde, başkası tarafından ve başkası için baştan aşağıya kuran imgesel yakalanmalardan ayırmak kesinlikle mümkün değildir. Başka bir deyişle deneyimimize dayanak olan diyalektik.... beni baştan sona, Hegel'in fenomenolojisinde kendinin bilincinin yerleştiği, tedrici bir yabancılaşma hareketinde anlamaya bizi mecbur eder. (Lacan, *Ecrits*, s. 374).

12 Jacques Lacan, Séminaire XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse,* Seuil, 1964, s. 167.

adıma konuştuğumda, seçtiğimde, istediğimde vs. ben başkası adına konuşmuş, seçmiş, istemiş olurum ya da başkası benim aracılığımla bunları yapmış olur. Kendilik bilinçleri bireysel bir Ben'in değil, kişisel olmayan bir "*O*"nun ya da bir "*Biz*"in, bir topluluğun üyesinin kendilik bilincidir. Bunun sonucu kendine yeter narsistik bir ben yanılsamasından ziyade özdeşleştiği başkayı, benden daha fazla ben olarak beliren tehditkar bir rakip olarak gören yetersiz ve dahası yetersizliğiyle baş etmekten aciz patolojik bir entite baş verir. Özdeşleşme inkâra ve nefrete dönüşürken, nefret de öldürme arzusuyla doruğa ulaşır[13].

Görünen o ki, diğerleri gibi bu girişim de ilk çıkmazın üstesinden gelemeden akamete uğramıştır. "Lacan beni imgeselden simgesele sonra da simgeselden imgesele geçirerek sadece yerini değiştirmekle, yabancılaşmayı değiş tokuş etmekle kalır." (Rogozinski) Zira eğer Psikanalizin öğrettiği gibi[14], Başka'yla özdeşlemeden önce ben bir hiçsem eğer, çocuğun bir ben (un moi) olduğu bilincine varması yalnızca aynada kendini tanımasıyla oluyorsa, yani ben, kendini, farkında olmadan, ona bir başkasının imgesi olarak sunulan bir imgeyle özdeşleştirerek meydana geliyorsa, ben'in bu şekilde ben-olmayan'dan türüyorsa, dolayısıyla daha en başından kendimle ilişkime asli bir yabancılaşma damgasını vuruyorsa, benimle bir olan bu yanılsamayı ortadan kaldırmak nasıl mümkün olabilir?

O zaman çıkış yolu aksi yönde, Lacan'ın bakmadığı kaynakta olmalıdır. Öyleyse yapılması gereken, benin oluşumunu başkasında değil benin kendisinde aramak, benin kim olduğunu, başkasının kim olduğunu anlamak, *bende (en moi)* benden bir başkanın olmasının anlamını nasıl tesis ettiğimi göstermek gerekecektir.

---

13 Lars Svendsen *Sıkıntının Felsefesi* (*a.g.e.*, özellikle s.) başlıklı kitabında Bret Easton Ellis'in *Amerikan Sapığı*'nın baş kahramanı Bateman'ı tam da bu açıdan inceler. Sahici bir kimlikten yoksun olan Bateman tüm roman boyunca başkalarıyla karıştırılır. Romanın yapısı herhangi bir anlatısal hattı takip etmekten aciz, azıcık tutarlı bir hikaye anlatma kapasitesinden yoksun olan "baş kahramanın" parçalanmışlığını yansıtır. O sadece bir gerçeklik taklidi yapabilmektedir. Kimliğin dışavurumu aynı zamanda kendinden üçüncü şahıs olarak bahsettiğinde de meydana çıkar. Öz kimlikten yoksun Bateman minimal bir beni telafi edebilmek için farklı markalardan ürünler arasında ince ayrımlar yapmak suretiyle kendine bir ben yaratmayı dener; sınırlarını durmadan zorlayarak, kendini doğrulamak için ihlale başvurur, ama bunu öyle soyut ve kişisiz bir anlamda yapar ki gerçek bir bireysellik oluşturmayı başaramaz. Sonuç cinayettir.

14 Freud'a dönüş iddiasındaki Lacan'a göre özne teorisi ve özellikle de "özne" ile "ben" karşıtlığı Freud düşüncesini yeniden kurarken hareket edilmesi gerek ana ekseni oluşturur. (Bkz. J. Lacan, *Séminaire II*, Ed. Seuil, s. 60) Oysa Freud benliği *(le moi)* tamamıyla başka bir şekilde kavrar. Ona göre benlik narsistik boyuta indirgenmek şöyle dursun, dış dünyaya erişimimizi sağlayan ve üzerinde eylemde bulunmamıza olanak veren psişik aygıttır. "Soll Ich werden" buyruğunun anlamı budur: Psikanalizin görevi, ben'i kuvvetlendirmek, onu üst-ben'den bağımsız kılıp algı alanını genişletmek ve organizasyonunu sağlamlaştırmaktır. Freud'a göre psikanalizin hedefi, tamamen olmasa da mümkün olduğunca kendine hakimiyeti ("özne"ye değil) "ben"e geri vermektir. Pek çok metinde bunu belirtir, örneğin: " onun (hasta) için yapabileceğimiz en iyi şey (...) bilinçdışı hale gelmiş olanı, bastırılmış olanı önbilince dönüştürerek onu Ben'e (Moi) geri vermektir." (Sigmund Freud, *Abrégé de la psychanalyse*, P.U.F, s. 50-52) Bununla birlikte görüş ayrılıklarına rağmen Descartes'ın mirasını reddetmekte uyuşan iki düşünüre göre, egonun varoluşu "başka hiçbir şeye dayanmayan" kökensel bir hakikat değil, daha ziyade bir özdeşleşme işlemidir. Dolayısıyla ister istemez id, Başkası gibi daha kökensel katmanlara tabi kalacaktır. (Lacan ve Freud'un tezleri arasındaki ayrım için Bkz. Luc Ferry, Alain Renault, "Le Freudism Français (Lacan)", *La pensée 68* içinde, Gallimard, 1988, ss. 284-289) ve Rogozinski).

Öncelikle şunu belirterek başlayalım. Eğer Kartezyen ego sadece solipsist bir ben olsaydı bile, Rogozinski'nin ısrarla üzerinde durduğu "egolojik farkı" korumak gibi bir üstünlüğü olurdu; yani onu yabancılaştıran ve kendisini inkâr etsin diye baskı yapan güçlere karşı kendi tekilliğini savunma, onu her başkasından ayırt eden indirgenemez ayrıma (*demarcation*) saygı durmak gibi bir meziyeti olurdu. Bir, tek, ikame edilemez, karşılaştırılamaz ve başka bir şeyle öylece özdeşleştirilemez olduğunu savunmuş olurdu. Descartes böylece başkalığın statünü sorgulamaksızın beni başka şeyi kendim sanıp onu kendi yerime koyma tehlikesine karşı bizi ikaz eder. Ama önce Descartes'a harfiyen geri dönelim; ben'in kendini kendisine açtığı ilk başlangıca geri dönelim.

Doğum anında ben -bir Heideggerin iddia ettiği gibi- henüz hiçbir şey temsil etmez; bu, bedensiz, dünyasız, başkasız, süresiz bir gecedir; ben dünyanın ya da dış gerçekliğin varlığının askıya alındığı kuşkunun karanlık evrenindedir: "Fakat bütün dünyada hiçbir şeyin, hiçbir yerin, hiçbir göğün, hiçbir ruhun ve hiçbir bedenin olmadığına inandırmıştım kendimi; böylece kendimin de var olmadığına inanmış olmuyor muyum?"[15] Öyle ki kendimi kendime açığa vurduğumda, dışımda henüz hiçbir şey yoktur, dünya tamamıyla devre dışı kalmıştır. Böyleyken, Descartes'ın bulduğu ilk hakikat, sarsılmaz kesinlik şudur: Bir Kötü Cin ya da Aldatıcı Tanrı beni kandırmayı, yanıltmayı başarsa ve dünyada hiçbir olmadığına ve doğru sandığım her şeyin yanlış olduğuna inandırsa bile, beni olmadığıma ikna edemez. Bu Başkasının beni aldatabilmesi için olmam gerekir. Kandırıldığım, şüphe ettiğim, düşündüğüm sürece bir hiç olmam mümkün değildir. Şüphe ediyorum, o halde varım tüm bilgiyi saf dışı bırakmakla birlikte, tümden yok oluşa direnen bir hakikatin açığa vurulmasını sağlar. "Açığa vuruluşumu *(ma révélation)* hiçbir şey –hiçbir Başkası, *hiçbir ben (aucun moi)*, örtüşebileceğim ya da örtüşmeyeceğim önceden var olan hiçbir entite öncelemez. Beni açığa çıkaran kendimdir *(moi-même)* ve yalnızca bu açığa vuruluşum sırasında var olurum." (Rogozinski) Bu durumda ben hem açığa vuran, hem de açığa vurulanımdır; hem hakikatin koşulu hem de hakikatin kendisiyimdir.

Peki, bu ön-varoluş ya da adeta *pre-cogito* ne anlama gelir? Söz konusu olan bir öz hakikati değil varoluş hakikatidir. Bir başka deyişle, burada bana bir şey olduğumu söyleyen ama fiilen ne olduğum hakkında hiçbir şey söylemeyen bir hakikat vardır. "Fakat var olduğumdan kesinlikle emin olan ben, ne olduğumu yeter açıklıkla bilmiyorum; dolayısıyla bundan sonra boş bulunup herhangi bir şeyi ben sanmaktan özenle sakınmam… gerekiyor." (*Meditasyonlar*, s. 22) Ama şimdiden şu söylenebilir ki benin bu kökensel karakteri, egonun kendi gelişi "dünyanın zamanında konumlandırılabilir bir hal olmaktan ziyade, tıpkı bir *koşul*un mümkün kıldığı şeyi öncelemesi gibi, içkin bir oluşumun, ben'in içkinlik alanında her an yeniden başlayan "devamlı bir yaratım"ın kaynak noktasıdır" (Rogozinski) ve başkalarıyla ilk temaslarını önceler. Öte yandan radikal şüphenin ilk etkisi benin aldatıcı bir gücün tehdidine maruz kalmasıdır. Öyle bir tehdit ki savuşturulamazsa ucu ölüme, yok oluşa varacaktır. Bu ben daha ilk andan bir başkalık tarafından kuşatılmıştır. Daha en başından Başkası, aldatmak için olsa dahi bana hitap ediyordur. Egonun kökensel başkalığının esası benin var olduğunu keşfetmekle aynı zamanda varoluşunun önceden

15 René Descartes, *Meditasyonlar*, Bilgesu, 2007, çev. İsmet Birkan.

varsaydığı başkalığı da keşfederek solipsizm çıkmazını aşmasıdır. Fakat burada egoya bizi asıl ilgilendiren etiko-politik karakterini verecek can alıcı bir netice daha yatmaktadır. Başkası beni aldatmasaydı olmazdım demek her şeyin başında benin derinliklerine kök salmış bir yanılsamaya karşı direniş anı ve sürekli mücadelenin başlangıcıdır. "*Ego sum*'un kendini-açığa-vurması, bu şekilde, her defasında tekil, biricik bir tecrübede, yaşamla hakikatin kökensel birliğini ortaya serer; ben'in *(moi)* özgürlüğü bu ilk-olaya (*archi-événement*), Aldatıcı Tanrı'nın oyunun bozmayı başardığım kökensel direnişe dayanmaktadır." (Rogozinski). Bilindiği üzere Descartes'ın bir sonraki adımı bende bulunan bir özniteliğin peşine düşmesidir: "Burada düşünmenin bana ait bir öznitelik olduğunu buluyorum; yalnız o benden ayrılamaz. 'Ben'in varım' (ego sum, ego existo), bu kesin; ama ne kadar zaman için? Düşündüğüm sürece; ola ki düşünmeyi tamamen kesersem aynı zamanda varolmamı da sona erdirmiş olurum?" (*Meditasyonlar*, s. 24) Peki, Descartes ben'i "düşünen bir töz" olarak tanımlamakla onu Özne olarak mı tesis etmiştir? Bu Kartezyen ego gerçekten de nesneleştirilen dünyayı talan edilecek bir depo gibi gören mutlak Özne'nin nüvesi midir? Bu töz başkasına ihtiyaç duymadan zamanda sürekliliğini ve özdeşliğini muhafaza etme, bir andan diğerine kendiyle aynı kalma gücüne sahip midir? Yoksa özne olmadan töz olmak da mümkün müdür?

Descartes töz ile "varolmak için başka hiçbir şeye ihtiyacı olmadan var olan bir şey"e[16] işaret ettiğine göre, egoya bu anlamda töz denilebilir, çünkü kendisinin kaynağıdır; kendini açığa vurmak ve böylece var olmak için "başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur". Kendisini deyim yerindeyse yoktan yaratır; kendisini açığa vurmadan önce var değildir, bu açığa vuruşla kendisini var eder. Descartes"ın "Düşünüyorum, öyleyse varım"a mantıksal bir çıkarıma başvurarak bir tümellikten hareketle ulaşma yolunu tutmamasının sebebi budur; "benim, varım" sezgisiyle bir şimşeğin çakması gibi doğan ben önceden varolan evrensel bir kuraldan türememiştir; soyut bir X değildir, dünyayla ve başkalarıyla her türlü ilişkiyi önceleyecek tekil bir varoluşa sahiptir.

Bununla birlikte, ona bir özne statüsü verecek olan varoluşunun devamlılığı benin zorunlu bir özelliği değildir. Bir ve aynı hareketle yaşamını dokuyan bütün anları, bütün tezahürleri fasılasız ve kesintisiz tek bir akışta, tek bir melodide birleştirecek tözsel kalıcılığa sahip değildir. Nitekim 3. Meditasyon'da öznel bir kimliği ya da özdeşliği kendi başına zamanda sürdürebilme gücünü reddederek şöyle söyler: "Bütün ömrüm hiçbir şekilde birbirine bağlı olmayan sonsuz sayıda parçacıklara bölünebilir; böylece, biraz önce varoluşumdan şimdi de varolmam gerektiği sonucu çıkmaz, meğer ki şu anda da bir sebep beni meydana getirsin, adeta yeni baştan yaratsın, yani beni korusun" (*Med.*, III, s. 44.; ayrıca bkz. 1. ve 3. İtirazlar ya da *Felsefenin İlkeleri*, I, § 21). Öyleyse bu benin yaşamının zamanı, geçmişle şimdinin, şimdiyle geleceğin birbirini belirlemediği, tamamlamadığı, birbirini etkilemediği kopuk kopuk anlardan mürekkep, süreklilikten yoksun bir ardışıklık arz eder. Böylece Rogozinski'nin tarifiyle, yaşamının ritmi adeta bir tezahürler ve kayboluşlar silsilesinden oluşan "yanıp sönen yarı özne"ye benzeyen benin ölümünün yakınlığı, aldatıcının yok

16 Descartes, *Principes de philosophie* (*Felsefenin İlkeleri*), I, § 51.

etme tehdidinden sonra bir kez daha baş gösterir. Zamansal istikrarsızlık ve güvencesizlik hem yeni bir ölüm tehdidinin hem de aralıksız bir mücadele gerektiren çabanın aynı anda ortaya çıkışını içerimler; öyle bir mücadele ki kendimi hep yeniden olumlamam, yani beni yadsıyan karşıt güce karşı aralıksız mücadele vererek kendimi her an yeniden ele geçirmem gerekir. Ama yaşamımın anları sürekli ve zorunlu olarak birbirine zincirlenmiyorsa, bu dağılmışlık içinde kendime dair her yeni olumlamayı birbirine düğümlemem de mümkün olmayacaktır. Peki, bu, ben'imin devamlı olarak yok olup yeniden doğması anlamına mı gelir? Eğer durum bu olsaydı her defasında yeniden belirenin gerçekten de ben olduğuna, bir, biricik ve aynı ben olduğuna dair bir teminat sunulabilir miydi?

Descartes benin bu acziyetini gidermek için bilindiği gibi kadir-i mutlak, mükemmel bir Başka'ya, yani Tanrı'ya başvuracaktır. Egonun yaşamının garantörü olan Bu Başka'nın varoluşu ispat edilmedikçe uçucu anların esiri olan ego ne kendisini temellendirebilecekti ne de herhangi başka bir bilgiyi. Böylece her defasında farklı ve daima yeni olan yaratım, parçalı anların arasındaki anların muhafaza ederek aynı kalmakta, süregitmekte, olagelmektedir. Beni yaratan ve koruyan güç aldatıcı olmayan, sonsuz mükemmellik sahibi Tanrı'dır.[17]

Böylece Descartes aldatıcı bir Tanrı varsayımını eleyerek beni olumlar ve beni yok oluşun ya da ölümün, yanılsamanın ve deliliğin tehdidinden kurtarır.[18] Bir yandan ben (yaratılmış olmakla birlikte) kendini olumlamasıyla kendini var eden bir töz iken, öte yandan kendi özdeşliğini egemen bir özne gibi koruma gücüne sahip olmayan varoluşa sahiptir. Yani ben ne bir Tanrı'dır ne de bir Hiç: "ben bir bakıma Tanrı ile … hiçlik arasındaki orta noktada yer al(maktadır)" (Med. IV, s. 50). Mutlak özgürlük ve tümden teslimiyet arasındaki bu yerde kendi kendisini desteklemek, bizatihi kendi öznesi haline gelmek sadece ve sadece egoya düşer. Ben, ne pek çok çağdaş düşünürün bize sunacağı öznesiz *ben*, bir hüviyeti olmayan parçalanmış bendir, ne de Tanrı'yla özdeşleşebilecek, Tanrı'nın yerini doldurabilecek bir egemen. Tanrı beni var edip, varlığımda korur, aldatmak ve yok etmek peşinde değildir. Bu durumda Tanrı'nın düşüncesi bende kendimde taşıdığım, "Sonsuzluk" fikri olarak bulunur, yani bir anlamda benin en derinlerinde "Aynı'daki Başka" olarak. "Başkası yalnızca bir iç taşmada, benin öz-başkalaşımında vardır; Başkası yalnızca açığavurumumun olayında, bana kazıdığı ve benim bizzat olduğum izde vardır." (Rogozinski). Descartes'ın sözleriyle: "Tanrı fikrinin, tıpkı kendi benliğime ait fikrim gibi, yaratıldığım anda benimle birlikte doğmuş olduğunu söylemekten başka yapacak bir şey kalmıyor.

17 Rogozinski bu noktada egonun kuruluşu için Tanrı'yı devreye sokan Descartes'ın da bir ego katli gerçekleştirdiğini iddia edecektir, ben bu fikre katılmıyorum ama bunu ayrıntılı olarak tartışmak bu yazının sınırlarını aşacağı için sadece birkaç cümle ettikten sonra mevcut hat üzerinde devam edeceğim.

18 Aslında Lacan'ın öne sürdüğü "simgesel Başkası", tüm hakikatin kefili bu doğrucu Başka'nın Descartes'ın Tanrı'sından pek bir farkı yoktur. "Lacan, Kartezyen Tanrı'ya, yani bizi deliliğin Kötü Cin'inden koruyan hakiki bir Başkasına yaptığı bu referansı psikozları ele aldığı seminerinde sunar. Zira psikozlu birinin tecrübesi, bize bu dayanak noktasının yokluğunda neyin meydana geldiğini göstermektedir: Bizi bu felaketten sadece hakikat noktasının belirlenmesi ve kesinlikle aldatıcı olmayan bir şeyin olduğunun kabul edilmesi kurtarabilir. Tanrı'nın adı altında keşfettiği bir egonun kabulüdür." (Rogozinski).

Sahiden de Tanrı'nın beni yaratırken, ustanın eserine damgasını vurması gibi, içime bu fikri koyması garip bulunmamalıdır. Bu damganın söz konusu eserden farklı bir şey olması da zorunlu değildir." (*Med.* III, s. 47). Artık söz konusu olan bana yabancı, dışsal bir entite anlamında bir Başka değildir, zira bu kurucu tecrübe anında kendini içsel bir başkalık, *ben (moi)* ile kendim *(moi-même)* arasındaki bir mesafe *(écart)* olarak açığa vurmaktadır, doğduğum andan itibaren onun adıyla benimkisi iç içe geçmiştir. Dolayısıyla Kartezyen ego yalıtılmış bir monad, kendi üzerine katlanmış otistik bir bilinç olarak düşünüldüğünde hata yapılır. Aksine bu iç içelik *Başka* ile artık yalandan ve rekabetten geçmeyen, tahakküme ve zulme dayanmayan, yeni, başka bir ilişkilenmenin yolunu açar. Bundan böyle kendimi olumlamanın imkânı, Başka'yı değillemek, onu düşman görmek değildir. Bu Tanrı'nın yerini aldığını iddia eden bir Özne'nin muzaffer ayak seslerinden ziyade; Başka'yı egemen gücüne boyun eğdirmekten, onu ele geçirmekten ziyade, Levinas'ın deyişiyle konuşanın biricikliğini bir kavramın altına koyarak onu saklamayan bir "ben" deyişin *kendi kendini çağırma* gücünü bene iade etmektir. Bu, Tanrı'yı öldürüp yerine geçme iddiasında bulunan, kendilerine Özne adı uygun düşen, benim adıma konuşup, benim yerime eyleyerek kendilerini bana dayatan genel İrade ya da mutlak Devlet, İnsan, Halk, Proletarya, güç İstenci vs. karşısında, ne ben'in sonsuz egemenliğinin olumlaması ne de Başkası'na hepten teslimiyeti olan bir özgürlük bayrağı açmaya; beni bir hayalet, bir fantazm, kabus ya da hezeyan derekesine düşürecek şekilde izlenimler, olaylar ya da birbirlerinden kopuk bilinç halleri çokluğuna dağılmış, her an bir önceki anda yaşadıklarını unutan amnezikler gibi şimdiye hapsolmuş bir varoluş karşısında geçmişini üstlenen, kendini geleceğe yansıtabilen, hüviyetini olumlayan bir benin kurtuluş imkanına işaret eder.

"Bu direniş varoluşumdan ayrılmaz olup, beni tabi kılmaya ve benden tüm diğerlerine benzer edilgen bir "özne" yapmaya uğraşan, her zaman bir evrensel adına, ortak bir norm adına davranan, ben'i *(moi)* dünya düzenine boyun eğdirmenin peşinde, hem direniş kabiliyetine –özgürlüğüne-, hem de tekilliğine saldıran dünyasal güçlerle karşı karşıya kaldığım bütün yaşamım boyunca tekrar belirir. Kendini mümkün dünyaların en iyisi olarak sunan Batı demokrasisi de … bizzat olduğumuz muammayı sorgulamayı yasaklayıp, tekili evrenselden türetmeye çalışan bir soyutlukta tekilliğini çarpıtırlar." (Rogozinski)

"Ego sum" olumlaması bu yüzden hem etik hem de politik bir anlama sahiptir. Ben'in başkasının hâkimiyetinden sıyrılarak hakikatine ve özgürlüğüne erişmesi bir *direniş etiği*dir. Edilgenlik tehlikesi ile direniş ve kendimi olumlamam aynı anda gerçekleşir ya da madalyonun iki yüzüdür. Evrensel değillemeye karşı "ego sum, ego existo" ile direnirim. Yani "ego için var olmak direnmektir." Zira ancak direnişini sürdürdüğü sürece vardır, varlığını sürdürür. Aldatıcının tuzağına düştüğü ve direnişi kesintiye uğradığı andan itibaren ise bir ben olmayı bırakır. Kendimi bulmak aynı zamanda başkasıyla hakikaten karşılaşabilmemin de koşuludur. Benin olumlanması ve sorumluluğunu üstlenmesi, yanılsamanın kaynağının kendinde olduğunun kabul ederek suçu ve yanlışı başkasına atmaktan vazgeçmesi, başkanın salt bir tehdit olarak algılanmasının da önünü keser.

Bu biricikliğin, Kartezyen beden anlayışı üzerinde de somut bir yansıması vardır. Yok oluş karşısında yaşama evet diyen Descartes'ta bir yandan ruh-beden düalizmi bir canlı-ölü ikililiğini imler. Düşünen şey, beden olarak adlandırılan kadavradan, organ makinesinden ayrı bir canlılığa delalet eder, dolayısıyla da basitçe genel manasıyla şey değildir artık. Öte yandan aslında benin gerçek tözselliğini ruh ve bedenin birliğinde gören Descartes'ta bedenin tenselliği, mekânsallığı, hareketliliği benin canlılığına ve dünyada olmaklığına dahildir. Benim demek varım, düşünüyorum, hissediyorum, yaşıyorum demektir, bunların hepsi tam olarak eşanlamlıdır ve hepsi yalnızca canlı bir ben için geçerli olan aynı hakikati ilan eder, hakikatin alanı olarak yaşamın kendisini.

Benin ve yaşamın olumlanması, ayna evresinde bedenin bütünlüğünün sağlandığı safhaya yeni bir anlam yükler. "Hem çocuğun başkasının imgesi esaretinden kurtulduğu zamandaki muzaffer sevincini hem de sayesinde ölümün, yok oluşun ve ananesinden kesin ayrılığın imkanını kavradığı özdeşleşmeden çıkışın sebep olduğu depresif kaygıyı açıklar. Dolayısıyla baba imleyeninden ya da Ödip yasasından daha kökensel üçüncü bir taraf olacaktır ki bu da aynanın ta kendisidir, yani annenin bedeniyle çocuğunki arasında giren aynadaki kendi beden imgesidir. İmgesel olan artık yanılsamanın, yabancılaşmanın odağı değildir yalnızca; aynı zamanda hakikatin, hakiki bir ben'in kendine gelişinin de koşuludur." (Rogozinski). Çocuğun bizzat kendi bedeniyle özdeşlemesi, yani füzyonel birlik yanılsamasından ve dolayısıyla annenin imgesinin kendisi üzerindeki hâkimiyetinden sıyrılması benin olumlanmasının başlangıcıdır. Ayna Rogozinski'nin deyişiyle bir "tuzak" ya da "boş bir ayna" değildir, bilakis canlı bedenin hareketini yansıtan, onu imgesini ele geçiren gerçeklik yanılsamasından kurtaran, dünyada serimlenmesine imkân veren bir "yaşam aynası"dır. Gerçeklik ile imgeseli daha iyi ayırt etmek, benin yansımasını artık bir ikiz, bir öteki, bir rakip olarak değil, sade bir imge olarak *benim imgem* diye görmesini sağlar.

Aynı şekilde şüphe eylemi de beni "dünyanın putlarıyla" özdeşleşmekten kurtarır. Burada artık varlığın değil egolojik farkın unutuluşu söz konusudur. Egonun özgürlüğü, kendi hakikatinden, her olay gibi tekil ve uçucu olan ve kendimi kendime açıp, kendimi kendime verdiğim hakikat olayından ayrılmazdır. Çünkü ben *(moi)* sandığım aslında bir "başkası", bir sözde-bendir. Ben ile başkası arasındaki fark her defasında unutulmuştur. Beni kendimden saklayan, kendimi bir insan, başkaları arasında bir insan bireyi, büyük bir bütünün üyesi yapmaya, kendimi dünyadan ve dünyasal gerçekliklerden itibaren, kendi başına sürüp giden bir "şey" olarak, bir özne olarak düşünmeye sevk eden de bu unutuştur. Çağdaş felsefeye, özellikle de Fransız felsefesine damgasını vuran önemli kavramlardan biri "olay"dır. Öyle ki olay tüm öznelliği önceleyen anonim, gayri şahsi bir meydana geliş olarak sunulur. Oysa olay tanık gerektirir, onu karşılayacak, belleğinde tutacak ya da nisyana terk edecek bir alıcı. "Bu tanık onu kavrayabilecek bir ben *(moi)* olarak hâlihazırda kendisine verilmemişse olaydan etkilenemez: bizzat olduğum *(que je suis)* bu ilk-olay *(archi-événement)* olmadan olay da olmaz." (Rogozinski)

"Benim" sorunu bir tutku (passion) ve duygu meselesidir. Bu sorun sadece *bu* olmak, kendisi olmamak kaygısında, ıstırabında, ölümcül hastalığında ortaya çıkar. Bir yandan benin benle kapanmaz mesafesinin yarasını edilgince taşıyan öte yanda Başka'yı reddeden, onu suçlayan, kıskanan ve ondan nefret eden, düşman belleyen ben, kendini yeterince olumlamamış bir bendir. Hakikatin "özne"sini bir kendisi adına konuşan, söz alan ben (*Je*) olarak düşünmeyi reddetmek, onu ben *(moi)* ile ilgisi olmayan anonim bir *subjectum*'a indirgemek bu hakikati yok etmekle, Büyük Aldatıcı'ya boyun eğmekle aynı şeydir. Her direnişin kaynağı her birimizin kendi tehdit edilen tekilliğine dair tecrübesinde yatar.

Eğer ben olmamış olsaydı dünyayı saran baskının, sömürünün, tahakkümün, esaretin, adaletsizliğin yarattığı dayanılmaz ıstırap nasıl tecrübe edilebilirdi? Yanılsama, delilik ve ölüme gömülmekten silkinip tekillik, hakikat ve özgürlük peşine nasıl düşülebilirdi? Direnişin bir topluluğun, bir çokluğun işi olduğu söylenecektir muhtemelen. Ama sonuçta bir çokluk, bir biz, bir sınıf ya da bir halk kendini ben olarak yaşayan, bedeniyle, dünyayla, başkalarıyla tekil, benzersiz bir ilişki kuran bireylerden oluşur. Direniş benle başlar. Direniş benin varoluşunun ve özgürlüğünün özüdür. Düşsel bir özgürlükle yetinmemek, unutuşun dehlizlerinde kaybolmamak, aldatmayla suç ortaklığını devam ettirmemek, her türlü kölelikten kurtulmak, umutsuzluğun sinizminde yolunu kaybetmemek zahmetli bir uyanış çabası ister, beni gerekser. Zaten eğer ben olmasa, hiçbirimiz kendimizi ben olarak yaşamasa, o zaman direnmek için ayağa kim kalkacak?

Kaynaklar

Rogozinski'nin geniş biçimde tartıştığı ego katli ile ego analizinin açıldığı tüm hatları ve çatallanmaları bu kısa incelemede takip etmek mümkün olmasa da bu yazı temelde onun şu kitabına dayanmaktadır. Rogozinski, Jacob, *Le Moi et La Chair-Introduction à l'ego-analyse*, Cerf, coll. "Passages", 2006; özellikle Ayna evresi ile Lacan'ın öznesini ele aldığı ss 59-96 ve Descartes'a geri dönüşe ayırdığı ss. 97- 140. Alıntılarda ise büyük ölçüde, Melis Aktaş'ın yaptığı ve yakında Monokl Kitap'tan çıkacak henüz yayınlanmamış çeviriden yararlanılmıştır.

Descartes, René, *Meditasyonlar*, Bilgesu, 2007, çev. İsmet Birkan.
- *Principes de philosophie*, Vrin, çev. Abbé Picot, 1993.
Dor, Joel, *Introduction à la lecture de Lacan*, Denoel, 2002.
Ferry, Luc ve Renaut, Alain, La Pensée 68-Essai sur l'anti-humanisme contemporain, Gallimard, 1988.
Kierkegaard, Sören, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Doğu Batı, 2004, çev. Mukadder Yakupoğlu, s. 21.
Lacan, Jacques, *Ecrits*, Seuil, 1966,
- *Séminaire II*, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Seuil, 1978.
- *Séminaire XI*, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse, Seuil, 1964.
Lesourd, Serge, *Comment taire le Sujet? Des discours aux parlottes libérales*, Ed.

érés, 2006.
Nasio, J.D., *Psikanalizin 7 Temel Kavramı*, İmge, 2007, çev. Murat Erşen, Özge Soysal.
Ogilvie, Bertrand, *Lacan et La Formation du Concept de Sujet (1932-1949)*, P.U.F., 1993 (3. bas.).
Svendsen, Lars, *Sıkıntının Felsefesi*, Bağlam, 2017 (2.bas.), çev. Murat Erşen.
Zizek, Slavoj, *Gıdıklanan Özne*, Epos, 2003, çev. Şamil Can.

Adorno'nun psikanaliz görüşü

Helmut Dahmer

"Frankfurt Okulu"nun psikanalize dair yaklaşımları üzerine kapsamlı bir çalışma hâlâ yapılmayı bekliyor (Bonß 1982). Bir yandan bu çalışma, Freudcu teori ve terapiye dair Horkheimer, Benjamin, Adorno ve Marcuse'nin –keza Habermas, Apel ve Sonnemann'ın daha sonraki– yazılarındaki yorumlamaların ortak noktalarına ve farklılıklarına değinmek zorunda olacak. Diğer yandan da bu yazarlar tarafından kullanılan psikanalizi, yine bu yazarların felsefi ve politik projelerinin çerçevesine oturtmak zorunda olacak.

Adorno'nun -Husserl ve Freud üstüne- ilk felsefi çalışmaları, Horkheimer ve Adorno'nun akademik öğretmeni olan Frankfurtlu filozof Hans Cornelius tarafından tasarlanan ve Kant'ın aşkınsal felsefesinin bir çeşidi olan 'saf empirizme' [çok şey] borçludur. "Saf empirist dünya görüşü ... Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nde *aşkınsal idealizm* olarak ortaya koyduğu ve temellendirdiği teorisiyle özdeştir" (Cornelius 1919 [1911]: 342). Onun 1924'teki tezi, örneğin, "Husserl'in nesneler teorisindeki aşkın idealist ve aşkın realist unsurların çelişkilerini" açığa kavuşturmayı ve düzeltmeyi amaç edinmişti. Husserl'in "bilinç olarak varlık ve gerçeklik olarak varlık arasındaki ayrımı" (veya "bilinçten bağımsız olan nesneler dünyası") kabaca bir kenara atılır: nesneler deneyimler*in* nedeni değil ama "deneyimler *için* kuraldırlar ve bu yüzden de bilince sıkı bir biçimde içkindirler" (Adorno 1973a [1924]: 73; ayrıca bkz. Adorno 1973b [1927]: 233). Adorno daha sonra "Aşkın Psikolojide

Bilinç Dışı Kavramı"nı incelediği kapsamlı bir çalışma yürütmüştür. 1926 ve 1927 tarihleri arasında gerçekleştirilen bu çalışma, doçentlik tezi olarak planlanmıştır, ancak 1928'de geri çekilmiştir.

Adorno'nun aslen Husserl'i tartıştığı eserinde daha detaylı bahsettiği, bilince aşkın "gerçek nesneler" öncülünün eleştirisi, daha sonra bilinçdışı metafiziğine yönlendirilmiştir çünkü bu, özellikle Schopenhauer'dan sonra, Kant sonrası felsefede daha çok incelenmiştir (Heinz ve Dahmer 1978: 127-67). Bu amaçla, psikanalitik yöntemler ve kavramlar içkinlik felsefesindeki yöntem ve kavramlara dönüştürülmüş ya da "çevrilmiştir" (Adorno 1973b [1927]: 105 ve devamı). Bilinç felsefesi, Freud'un deneysel psikoloji örneklemeleriyle (geniş kapsamlı) örtüştüğü için hoşgörülü bir onaylama alırken, psikanaliz de onun "bilim olarak aşkınsal temellendirmesi" [olarak görülür] (Adorno 1973b [1927]: 304; karş. 248 ve 310 ve devamı).

Araştırmamızın kalbinde yatan kavramlar psikanalizde ya hiç görünmezler ya da sadece faydacı terimlerle ölçülüp biçilen *yardımcı hipotezler* olarak ortaya çıkarlar. Onların felsefi geçerliliği psikanalist için önemsizdir ve bu kavramlar çoğunlukla her türlü belirsizliklerle, dogmatik varsayımlarla ve doğalcılıkla yüklüdürler. (Adorno 1973b [1927]: 238)

Aşkınsal felsefe çerçevesinde, (Kant tarafından ihmal edilen) bilinçdışı dolaylı verilen bir gerçekmiş gibi kavramsallaştırılır (şimdiki deneyimlerden bağımsız, yani fenomenlerden). Ama "bilinçdışı olan her şey, her zaman ve istisnasız olarak, bilinçte kendi kimliğini bulur", yani açık ve seçik bir belleğin oluşturulduğu bir durumda (Adorno 1973b [1927]: 313 ve devamı).

İlk başta, Adorno'nun bilimsel çalışmasındaki argümanı felsefe tarihinin çerçevesinde kalır. O, 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başlarındaki felsefenin bilinçdışını ontolojik bir töz olarak ele alışını izler – Kant felsefesindeki bir zorluğu (ya da eksikliği) gidermek için. (Aşkın yerine) aşkınsal bir bilinçdışı kavramının inşası salt Cornelius'un geliştirmiş olduğu kavramsal yöntem yardımıyla başarılır. Cornelius'un 1916 tarihli *Aşkınsal Sistematik* eseri ve bu eserin temel fikirleri –"dolaysız verili olan"dan "bilinç içkinliği"ne kadar– hiç sorgulanmaz (Tiedemann 1973: 381 ve devamı).[1] Ama son olarak, girişim 'amacı'nın yenilenmiş açıklamasından sonra Adorno, fikirler tarihini de Yeni-Kantçılık labirentini de anında arkasında bırakır. Artık, varolan "toplumsal koşullar"ın oluşmasına sebebiyet verdiği, "tarihsel gereklilik" gibi karışık ama popüler (aşkın) bir bilinçdışı kavramının karşısına Adorno, Freud'u izleyerek, "bilimselliği düşük bir bilinç teorisi" çıkarır (Adorno 1973b [1927]: 316-22).

"Faşizm ideolojisi"yle birlikte bu terimle yakından ilişkili olan özcü insan doğası ve hayat metafiziği, ilgiyi "var olan ekonomik sistemden ve ekonominin baskınlığından" tamamen başka bir yöne çevirdiği için tehlikeli bir görevi tamamlamıştır. Aslında bu görüşler çoğunluğun sömürülmesini, küçük bir kesimin zenginliğini ve emperyalizmin

1 *Frühschriften* (Erken Yazılar'ın) editörü, Rolf Tiedemann, 'Editorische Nachbemerkung' (Editör'ün Yorumu)'nda Adorno'nun bir mektubunundan (1969 yılından) alıntı yapar: 'Eserimde bilinçdışı terimi üstüne yaptığım "temel hata", bilinçdışının Mach ve Avenarius okulunun epistemolojisiyle ve Freud'la tek taraflı bir ilişkisi olduğununun ve Freud'da başından beri olan organ hazı terimi vasıtasıyla eserinde bahsedilen materyalist unsurun göz ardı edilmesidir' (sayfa 381-2).

yağmacı alışkanlıklarını savunmuştur (bunları doğallaştırarak). Buna gücü yetenlere, bir çeşit "tazeleyici yaz tatili bilinci' tarzında hayali bir sığınma teklif edilir. Ama psikanaliz, "her türlü dürtü metafiziğine ve usdışı bir organik hayatın idolleştirilmesine karşı … keskin bir silahtır"; bu yüzden de "yıkıcı" olarak adlandırılmıştır.

Anlıyoruz ki psikanaliz bilinçdışını açık bir şekilde açıklama yoluna gitmiyor; bilinçdışı terimini doğal ya da yüce bir şeymiş gibi ele alan psikanalitik teorinin belirli argümanlarını eleştirmek zorundaydık… Ama şu da göz ardı edilemez ki en derin yönelimlerinde psikanaliz, bilinçdışı karşısında bilginin önceliğini kurmaya muktedirdir ve bunu istemektedir. (Adorno 1973b [1927]: 321)

Bu ideoloji eleştirisi daha sonra tarihsel materyalist bir vurguyla devam ettirilmiştir:

> Maddi ve psişik dünya arasındaki aşkınsal idealist bir olasılığın ilişkisi hakkında tüm konuştuklarımızdan sonra, sadece bilinçdışındaki gerçeklerin farkındalığı değil aynı zamanda bu gerçekliğin inşasının da maddi dünyaya yani topluma bağlı olduğunu öğrendiğimizde şaşırmamalıyız. … Bu yüzden, belirleyiciliği olan daha birçok bilinçdışı içeriğinin ortaya çıkarılmasının önkoşulu, mevcut toplumsal sistemin dönüştürülmesidir.

Bu da:

> Açıklamamıza, dolayısıyla da araştırmamıza kısıtlanma getirir. Ama faydasız bir şeye … başladığımızı düşünmüyoruz. Yanlış öğretilerin pratik sonuçları sadece teorik araçlarla aşılamaz; bunu aşmak için bu öğretilerin yanlışlarının farkındalığını ve onları daha doğru öğretilerle değiştirmeyi gerekli kılar. (Adorno 1973b [1927]: 321)

Adorno'nun Toplu Yazıları'nın ilk cildinde, "bilinçdışının büyüsünün bozulmasını" –"olağanüstü bir öngörü"[2] – formunda 1931-32 yıllarındaki, "Genç-Hegelci Aydınlanmanın" devamı niteliğinde bir program tasarlayan üç ders ve tez takip eder (Horkheimer 1987a [1926]: 157). Frankfurt'ta 1931 Mayısında gerçekleşen açılış dersinde, Adorno kendi düşüncelerini Walter Benjamin'in düşünceleri ile ilişkilendirmiştir. Modern felsefenin (Yeni-Kantçılık, yaşam felsefesi, fenomenoloji ve mantıksal deneycilik) zayıflığını ortaya çıkarmıştır. Adorno'nun teşhisi şudur: geleneksel felsefe kendi kendini ortadan kaldırma aşamasına girmiş bulunmaktadır. Tin artık gerçeğin bütünlüğünü kendisinden yaratamıyor ya da bu bütünü kavrayamıyor ve pozitif bilimler kendi önkoşulları ve bulguları üzerine düşünümlerden kaçınıyor. Yeni türden bir materyalist felsefenin görevi (bulguları ve gerçekleri) yorumlamak[3] ya da daha açık tabiriyle: bulmacaları çözmektir (Adorno 1973d [1951a]: 141 ve devamı, 1974:125-8). Kafa karıştırıcı olan şey ise korun-

2 Adorno'nun Ernst Bloch'a 1962'deki bir mektubundan. Rolf Tiedemann'ın 'Editorische Nachbemerkungen' (Editör'ün Yorumu'nda da) alıntı yapılmıştır. (1973: 384).
3 Özlüsöz 82: 'Drei Schritt vom Leibe', 1945, 1973d [1951a].

up saklanmasında ya da kullanılmasında ilgiyi kaybeden "fenomenal/görünen dünyanın kalıntısı"dır, çünkü doğrudan kullanılmaya elverişli gibi durmaz – efendinin masasından düşen kırıntılar açlık yatıştırıldığında ya da iştah açmadığı için reddedildiğinde geri çevirilir ve bilinçdışına atılır (Adorno 1973b [1927]: 232 ve devamı, 1973d [1951a]: 169 ve devamı, 1974: 150).

Adorno buraya yorumlayıcı felsefe ve materyalizm arasındaki "mükemmel ve şaşırtıcı yakınlık" üzerine konuşmaya geldiğinde, önce Freud'a sonra da Marx'a atıfta bulunur:

> Tıpkı ilerici toplumsal felsefenin ekonomiye dönüşü gibi, Freud'un psikanalizin dünyasının ötesinde geçerli diye beyan ettiği "fenomenal dünyanın kalıntısına" dönüş, ekonominin sadece empirik üstünlüğünden kaynaklanmamıştır ve eşit bir şekilde, felsefi yorumlamaların içkin taleplerinden de kaynaklanmıştır. (Adorno 1973c [1931]:336)

Materyalist açıklama, en küçük parçalara ayrılmış ve şansın yaver gitmesi durumunda, bir araya getirildiklerinde beklenmedik bir çözüme götürene, hesapta olmayana yönelir. Bu, Freud'un rüya yorumu aşamasıdır: işaretlerin şifresini çözme okuması ya da bu şifrelerin yazıya dönüştürülmesi.

Analitik terapide rüya yorumcusunun tasdikleyici ve itaatkar diye adlandırılan rüyalarla uğraştığı 'komplikasyon' tartışması içinde, Freud, (buradaki) görevin çocukların "yapboz" diye adlandırılan oyununu çözme eylemiyle karşılaştırılabileceğini söyler:

> Yapboz (Rätsel) keserek oluşturulmuştur: ... düzensiz ve değişik şekillerde tasarlanmış birçok parça, tahta bir çerçevenin içine yerleştirilince ortaya çıkan renkli bir resim. Eğer kişi, *her biri birbirinden farklı ve anlaşılmayan* bu parçaları birleştirmeyi başarırsa, resim bir anlam ifade ederse ve resimde hiç boşluk kalmazsa, bu şekilde de çerçeveye hepsi sığmış olursa – bütün bu şartlar sağlandığında, kişi bilir ki bulmacayı çözmüştür ve alternatif bir çözümü de yoktur. (Freud 1963 [1923]: 308 ve devamı, vurgu eklendi.)

Bulmaca, olayın temelini oluşturan saklanmış bir gerçeği (ya da olayın arkasında gizlenen bir gerçeği) ve ortaya çıkması gereken bir gerçeği şifrelemez; o daha çok, "gizemi arında çözecek" ve aydınlatacak bir çözüm arar. Bu yüzden de bulmaca çözüldüğünde artık bulmaca olmaktan çıkar.

Bulmaca çözücü Oedipus'ın eski hikayesinin değişik bir biçimi bu içerikte iyi bir bilgi sağlayıcıdır. Bu hikaye der ki; Oedipus, Sphinks'in ona sorduğu bilmeceyi asla çözmemiş ya da çözümü söylememiştir, ama elini düşünceli bir şekilde alnına götürmüştür. Sphinks bu el hareketini yanlış anlamıştır. Yanlışlıkla düşünmüştür ki bu gezgin Oedipus cevabı buldu ve bu cevabın neye işaret ettiğini göstermeye çalışıyor: cevap ise Oedipus'ın

kendisi, yani 'insanlık'tır.[4] Hayal kırıklığına uğrayan ve donakalan insan yiyici bu canavar, daha sonra kendini uçurumdan atmış ve Thebaililer de bu eziyetten kurtulmuşladır.

Husserl'in 1924'teki eleştirisi, on yıl sonra Adorno'nun Oxford'daki sürgünlüğü sırasında ele alınmış ve devam ettirilmiştir.[5] Bu yüzden, 1927'de ortaya koyulan bilinçdışı teriminin gizemini çözme yoluyla psikanalizin bilim olarak savunulması fikrini, Freud ile ilgili eleştirel bir makale ya da psikanaliz ile ilgili bir ders veya seminer takip etmemiştir. Adorno tarafından ne Freud üzerine, ne de Marx ve Nietzsche üzerine herhangi bir monografi yazılmıştır, ki [bu son] ikisinin negatif diyalektiğin kaleme alınmasındaki önemi hiç de abartı değildir. Ama Adorno psikanalitik düşünceyi daha önceden benimsemişti; bu yüzden de onun müzik ve edebiyat üstüne teorilerinin yanı sıra, felsefi ve sosyolojik yazıları da Freud'un terimleriyle ve tezleriyle iç içe geçer. Kasım 1934'te Horkheimer için yazdığı kendi çalışmalarına dair bir raporunda, psikanalitik karmaşayla "sürekli uğraştığını" ve bunun hakkında "temel şeyler ... söylemek istediğini" belirtir (*Sosyal Araştırma Dergisi*'nde) –"diyalektik psikoloji için düşünceler" başlığı altında. "Toplum ve psikoloji arasındaki dolayım problemi" veya "ruhsal şeyleşme" problemi "ana sorun" olabilir (Adorno ve Horkheimer 2003: 39-42).

Bu tarz düşünceler Adorno'nun sonraki çeşitli makalelerinde ve özlü sözlerinde geliştirilmiştir. Freud'un eleştirisi *Minima Moralia*'daki özlü sözlerde görülür (Adorno 1973d [1951a]: 65-77; 1974, Özlü Sözler 36-42). Bu özlü sözler 1937 ile 1944 yılları arasında formüle edilmiş ve "aydınlanmamış aydınlanma"nın "baskıcı karakteri"[6] olarak öne çıkarılmıştır (Adorno 1973d [1951a]: 67 ve devamı). Bunu, iki yıl sonrasında, 1952'de "Psikanaliz ve Toplumsal Teori İlişkisi Üstüne" başlığı altında basılan, San Francisco Psikanalitik Topluluğu için verilen bir ders takip etti. Bu basılan eserde Adorno, daha sonra bir okula dönüşen, Karen Horney'in "Yeni-Freudcu Revizyonizm"in eleştirisini yaptı. Ona göre 'Yeni-Adlerciler' Freud'un tedavi teknikleriyle ilgili konformist yazılarını kabul ederken, onun radikal dürtü teorisini bir kenara bırakıyorlar ve terapiyi hastaların kendi sosyal "çevre"sindeki gerçekliğe uyumuna göre yönlendiriyorlardı (Adorno 1972a [1946a]: 20-4).

---

4 "Bulmaca oyununu, değişen vücut hareketleri gibi sade çözümler değil, materyalist uygulamaların emrinde olan çözüm modeli sağlar. Materyalizm bu ilişkiye felsefi olarak onaylanmış bir ad vermişti: diyalektik. Bana öyle geliyor ki felsefi yorum sadece diyalektik olduğunda mümkündür" (Adorno, 1973c [1931], & 15:338). "Bütün sanat çalışmaları ve bir bütün olarak sanat bir bulmacadır" diye sonlandırır *Estetik Teori*'sini (Adorno 1970, 1984): "Sanat eserleri potansiyel olarak çözümü içinde barındırır ve bu çözüm nesnel bir şekilde saptanmaz. ... Hakikat içeriği herhangi bir eser tarafından sunulan bulmacanın objektif cevabı ya da çözümüdür. Çözüm arayarak, felsefi yansıma dışında sınırlandırılamayan bir doğruluk içeriğine işaret eder. Sadece bu, estetiği meşrulaştıran şeydir." "Sanat eserlerinin hakikati hakkında"ya bkz. (Adorno 1984 [1970]: 186).

5 Kısmi basımından sonra, 'Husserl ve Fenomenolojik Antinomiler Üzerine' Almanya'da 1956'ya kadar tam formunda ortaya çıkmamıştır ve *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*'ye dahil edilmiştir (1971 [1956]: 7-245).

6 Adorno bunu "arzunun mantıksız ve anlamsız amaçları"nın reddedilişi olarak tanımlar. – sadece bunları savunurken, akıl mantıklı olan olacaktır' (1973d [1951a]:67, 1974: 60). Bu tarz bir reddediş, tedavisel bir amacın kurulmasında sonuçlar yaratır: Süperegonun "dağılması" yerine onun "gelişmesi". Karş. Adorno (1972e [1955]: 64-9). Adorno'nun *Negative Dialektik*'ine bkz. (1973e[1966a]).

Aydınlanma'nın Diyalektiği'nin 'Aydınlanma'nın Sınırları' adlı bölümünde, Horkheimer ve Adorno, antisemitizmi "yanlış yansıtma" kavramına dayandırırlar (Horkheimer'da 1987b [1944, 1947]: 217-38). Orada, "belli bir anlamda tüm algılama yansıtma" olduğu ve "antisemitizmin hastalıklı [pathisch] yanı gösterdiği yansıtmacı davranışın kendisi değil, bu yansıtmada düşünümün dışarıda kalması" olduğu vurgulanır. (Horkheimer 1987b: 217-19). 1951'de otoriter karakter üzerine incelemeler (Adorno 1972c [1950]) ve Birleşik Devletler'deki faşist provakatörlerin demagojik aldatmacaları üstüne çalışmalar[7] tamamlandıktan sonra, Adorno, Freud'un *Kitle Psikolojisi ve Ego Analizi*'nin yorumlamasını yayınladı (Freud 1967 [1921]). Bu [yazı], faşist kitle manipülasyonun ve "ırk topluluğunun" (*Volksgemeinschaft*) psikososyal yapısına kehanetli bir öngörü olmuştur (Adorno 1972d [1951b]: 408-33).

Adorno'nun 1955'te Horkheimer için Festschrift'in açılışını yaptığı 'Psikoloji ve Sosyoloji arasındaki İlişki Üstüne' (Adorno 1972e [1955]: 42-85) kapsamlı denemesi, 1934'te Horkheimer'a yazdığı mektubunda formüle ettiği "diyalektik psikoloji" projesine tekabül eder. Ama bu çalışmayı yeterli bulmaz, hatta bir başarısızlık olarak görür ve on yıl sonra kısa bir ilave yapar (Adorno 1972f [1966b]: 86-92). Cinsel saldırı yasalarının liberal görüldüğü yerlerde bile cinselliğin kınamaya tabi tutulmasına devam edildiğini kanıtlamak için *Müdahaleler* (Fritz Bauer'in anısına adanan) koleksiyonunun "Eleştirel Modeller"inden biri Freud'un libido teorisini dayanak olarak almıştır (ego ilkesinin olumsuzlaması olarak). Toplumca kabul edilen cinsel doyumun dışına her ne çıkıyorsa (bir kısım dürtülere bağlı arzular, eşcinsellik veya fahişelerle ilişkiler) hiç olmadığı kadar ayrımcılığa maruz kalmaktadır (Adorno 1977 [1963]: 533-54). 1966'da yayımlanan başyapıtında, Freud tarafından tanıtılan ruhsal kavramlar (id, ego, süperego) diyalektiği özellikle eserin Kant ve Hegel'e adanan bölümlerinde daha da ileri götürülmüştür (Adorno 1973f [1966a]: 211-99, 300-60). Son olarak, *Estetik Teori*'nin ilk kısmında Freud'un sanatı arzu giderme olarak yorumlaması eleştirilmiştir ve bunun karşısına Kant'ın sanat prensibi olan güzelliğin "çıkarsız beğenisi" konulmuştur.

Sosyolojinin ve psikolojinin kendilerini bağımsız bilimler olarak kurmalarından bu yana, bu ikisi birbirinden kaçınır. Aslında özne olan, yani sosyalleşmiş bireyler gibi ortak bir objeye sahip olmalarına rağmen –bireylerin psikolojik edimleri ya da bunların içinde gerçekleştikleri sosyal ilişkiler gibi birbirinden farklı kaygılarının olması, bu iki dalı– sosyal davranışlar ve sosyal gelişmeler gibi birbirinden farklı yönlere sapan teorilere itmiştir (Adorno 2003b [1940sb]: 86 ve devamı). 'Saf" sosyoloji ve 'saf' psikolojinin ikisini de kapsayan genel bir teori çerçevesi içine sokma çabaları sadece her iki dalın tek taraflılığına borçlu olunan içgörülerin terk edilmesi pahasına başarılabilirdi. Bu tür bir kaynaştırma için zorlayıcı arayışlar ikame bir sosyolojizmi ya da psikolojizmi ortaya çıkardı. Psikolojik ve sosyal muammaların çözümü, psikoloji ve sosyolojiye özel deneyimlerin ve görüşlerin birbirleriyle tartıldıkları, doğa bilimsel ve tinbilimsel içeriklerinin dolayımı [utraquistisch/ utraquistic] yöntemini gerektirir.

7 Bu çalışmaların orijinal İngilizce versiyonu (Löwenthal ve Guterman 1987 [1949]) Almancada (1990) 'Falsche Propheten: Studien zur faschistischen Agitation' olarak yayımlanmıştır.

Sosyoloji ve psikoloji, toplumsal tarihi halkın farkındalığına getirdiği için farklı bilimlerdir. Sosyal tarihte bireysel yaşam sürecinin kalıplarını kurumsallaşmış güç ilişkileri şekillendirir. Sosyoloji bunu bilir; psikoloji ise görmezden gelir. Yalıtılmış bireyler (sosyal atomlar veya 'monadlar') göreceli olarak bağımsız olan sosyal statülerini, kendilerini bağımsız olarak düşledikleri ama aslında bağımsız olmadıkları üretim ve dağıtım ilişkilerine borçludur. Öte yandan psikolojileri bile bu ilişkiler tarafından şekillendirilir ve bu yüzden de psikolojileri toplumun kurucu bir öğesi değil; daha çok kurulu gerçek bir şey ya da toplumsal bir üründür (Adorno 1973f [1966a]: 342-4). Bu düşünceyle uyumlu olarak, sadece sosyoloji, kendi terimlerinin özel karakterlerine aşina olduğu kadar Sphinx'in toplumsal tarih bulmacasını çözmesiyle kazandığı üstünlük hakkına sahiptir.

Sosyoloji ve psikolojinin farklı bakış açıları (yani toplum teorisi ve psikanaliz) sosyalleşmiş bireylerin içyapısı ve birbirleriyle olan ilişkilerinin derinine inmeye çalışan bu bilimlerin ortak konularının çok yönlü karakterinin içinde bulunan belirsizlikten gelir. Tahakküm ve sömürü ilişkileriyle uyumlu olan toplumsal birliğin biçimi, tarihsel olarak değişir ve güdülerin yapısı gibi bireylerin gruplarla, kabilelerle, zümrelerle ve sınıflarla ilişkileri de toplumsal birliğin şekliyle birlikte değişir. Modern Avrupa toplumu, feodal bağlılıklarının bozulmasının, bireylerin köklerinin dayandıkları gruplardan ve bu grupların işgal ettikleri topraklardan bağımsız olmaya başlamalarının sonucudur. Yalıtılmış, [köklerinden kopmuş] bireyler ancak Batı'daki şehirlerde yaşam şansı bulurlar. Yani, uluslararası ticaret ilişkileri ağının endüstri ve zanaat merkezlerinde. Bireysel üreticiler (girişimciler/işverenler ve özgür ücretli işçiler) toplumsal malların üretimini özel bireyler olarak ortaya koyuyorlardı ve birbirleriyle ilişkileri artık doğrudan bir tahakküme değil, daha ziyade dolaylı, mübadele dolayımlı bir tahakküme [dayanıyordu].

Elverişli pazar koşullarında, (başkaları tarafından belirlenen çalışma koşullarında) kendileri üzerinde tasarrufu/kontrolü olanlar ya da sermayeyi (ve böylelikle diğerlerinin emeğini) tasarruf/kontrol altında bulunduranlar -bu bağlamda bir "özerklik" geliştirenler- toplumsal ilişkilerin ürünüdür -ve bu ilişkiler gibi- bir tarihleri vardır. Sadece kendi üzerinde bir tasarrufa sahip olanlar, dolayısıyla kendi işgücünü satmak zorunda olanlar, üretim araçlarına (ve böylelikle de satan üzerinde işgücüne) sahip olanlar karşısında özerklik söz konusu olduğunda daha baştan dezavantajlıdırlar. Son 200 yılda, ekonomik olarak aktif olan bir nüfusun içindeki kendi işinde çalışan kişilerin miktarı dramatik bir şekilde azaldı. Ekonomik olarak aktif olanların büyük bir kısmını bağımlı çalışanlar oluşturmaktadır. Yalıtılmış bireylerin özerkliği daima göreceli olmuştur ve bu yüzden de bir çeşit yanılsamadır; ve ücret bağımlılarının ve yardıma muhtaç olanların karşısında dev uluslararası şirketlerin bulunduğu bir toplumda sadece kültürel değerler değil, aynı zamanda toplum üyelerinin içsel, psikolojik durumlarındaki güç ilişkileri de, yani onların psikolojik yapıları da değişir. (Horkheimer 1987b [1944, 1947]: 233 ff.; 1973: 168 ff.)

Sosyoloji ve psikoloji, toplumsal dünya tarihinin açıklamasını ele geçirmek için yarışıyor. Öz yeterlilik uğraşında olan bu iki disiplin, birey ile kültür arasındaki karşıtlığa tepki gösterir. (Ruhsal yapılarıyla birlikte) bireyler, kendi toplumlarının bir ürünüdür ve bu

"üstyapı"nın (ya da "kurulu olanın") bir parçasıdır; var olan kurumların yeniden üretimine programlanmışlardır, ama bu kurumlara direnmekten de karşı durmazlar çünkü bireyler bitmez tükenmez doyum arayışçılarıdır (Freud 1969 [1905]; 1966: 126). (Bu durum, bireyin ve toplumsal tarihlerin var olmasının tek nedenidir.) Ruh ekonomisinde birey ve kültür arasındaki karşıtlık, ego ve id arasındaki çekişmeye benzetilir.

Freud'un keşfedip ortaya koyduğu şekilde, modern anlamıyla psikoloji, liberal çağın görünüşte bağımsız bireylerini örnek almıştır.

Burjuvazi öncesi dünya, psikolojinin ne olduğunu henüz bilmiyordu ve topyekûn toplumsallaşmış dünya da artık bilmiyor. Psikanalitik revizyonizm, toplumsallaşmış dünyaya tekabül eder; toplum ve birey arasındaki yer değiştiren güçlerin yansımasıdır. Toplumsal erkin artık bireysellik ve ego arasındaki arabulucu yapılara ihtiyacı yok. (Adorno 1972e [1955]: 83)

Bu dönemin sonunda, yani dolaşım ve dolayım alanlarının göreceleştirildiğinde veya yürürlükten kaldırıldığında, Freud'un katkıda bulunduğu bireyselci psikoloji çeşidinin çözülme sürecinde psikanaliz ortaya çıkar. Maddi yönden bağımsız, özerkliğe düşkün kişiler, görevi iç ve dış rahatsız edicilerle başa çıkmak olan 'aygıtları' için sanal pazar tarafından şekillendirilmiş bir çeşit boşluk geliştirirler. Bu ruhsal boşlukta, karşı güçler pazardaki çatışmaya benzeyen mücadeleler yaşarlar: bu da - cinsel ve yıkıcı arzuların ve içselleştirilmiş toplumsal şiddet arasındaki - düşmanca mücadelenin vasıtası olmak ve öz koruma çıkarı için anlaşmaya varmaktır.

Freud gibi, Adorno da ego ve id'in rekabetinden haberdardır: 'Ruhsal ekonomideki dürtülerin kontrol edilmesi için gereken araçların, gerçekliğe yönelik haz-hazsızlık hesaplarıyla birlikte cinsellik ve mutluluk dürtülerinin çekişmesi sözkonusudur. (Adorno 1984 [1970]: 186-9). Şiddet ve ahlak aracılığıyla baskıcı kültüre bağımlı kılınan bireylerin -her ne kadar hayatta kalmalarını buna borçlu olsalar da- bu kültüre düşman kesildiğini yazan Freud'a nazaran (Freud 1962 [1921]: Böl. 1), bu düşünce Adorno tarafından daha keskin[8] bir şekilde ifade edilir. Burjuva döneminin zirvesinde elde edilen belirli bir nüfusun göreceli bağımsızlığı ve bu bağımsızlığın getirdiği özerklik kültürel idealinin oluşumu, sermayenin konsantrasyonu yüzünden kaybedilmiştir – orta sınıfın mülksüzleştirilmesi. "Gerileme dönemi"nde (Adorno 1977 [1963]: 533), anlayışlı burjuva üyeleri ve özbilince sahip işçiler, kendisi gibi olmayan her şeyi hor gören ve teşvik eden demagoglar ve nefret satıcılarıyla yer değiştirmiştir. Gittikçe yükselen toplumsal baskının altında, insanlar kendilerini korumak için makineye dönüşürler ve kendilerini psikolojik olarak bir alet ya da araç olarak görürler. Kendi ekonomik fonksiyonlarının uzantısı olurlar ve bireysel bir özne olmaktan uzaklaşırlar (Adorno 1973d [1951a]: 'Novissimum Organum'; 1974: 228). Sonuç olarak ego zayıflığı, yani 'öz benliğini yitirme' yaşayan bu bireylerde, süperegonun dışsallaştırılması ve bireyselleştirilmiş 'kişisel' ahlaktan vazgeçiş olur. Birbirine sadık çeteler, soykırımlar ve imha kampları bireyin bugünkü özerkliğinin ne olduğunu bize gösterir.

---

8 Adorno'ya göre, libido teorisi 'psikanalitik öğretinin temel taşıdır'. Radikal psikanaliz için, 'libido "toplumdan daha önce" varolmuştur, "asıl ruhsal gerçekliktir"' (Adorno 1972a [1946/1952]: 20-41].

Liberal dönemde bireyleşmeyi olanaklı kılan ve bağımsız bireylik idealinin oluşumuna yol açan şey yok olma sürecinde:

> Tekelci kapitalizm ve devlet kapitalizmi koşulları altında ortaya çıkan yeni insan tipinin teorisi olan yeni antropoloji açık bir biçimde psikolojiyle çelişiyor. Birey, psikolojinin ana terimidir. … Yeni insan tipini temsil edenler artık birey değildir, yani bireyin birliği, devamlılığı ve tözselliği yok olmuştur. … Kolektif özneler ortaya çıktığında, bütün fiziksel dürtülerin ekonomisi arzulama mekanizmasıyla birlikte geçerliliğini yitirir [ya da işlevinden çıkarılır …]. Freud bunu en gelişmiş eserlerinde, özellikle *Haz İlkesinin Ötesinde*'de sonuçlarını çıkarmasa da kavramıştır. (Adorno 2003a [1940sa]: 69ve devamı)

Yeni özerklik ve kendiliğindenlik formlarını mümkün kılabilecek yeni toplum düzeni, ufukta hâlâ görünüyordu. Adorno aynı zamanda, yamyam totalitarizm döneminde bile totalitarizmin çökeceğinin kaçınılmaz olduğuna inanırdı. Almanya'daki faşist rejim ona sürdürülemez gibi görünmüştü çünkü bu rejimin terörü antik barbarlığın nüksetmesi değildi, daha çok 'yapay gerileme'nin sonucuydu (Adorno 1972d [1951b]: 430; karş. Adorno 1973f: 90). Adorno faşizmi modern mübadele toplumunun sahnedeki teatral bir barbarlık sunumu olarak gördü:

> Freud hipnoz ve kitle psikolojisi arasındaki farkı hipnozun sadece iki insan arasında olması şeklinde koyar. Ama, liderlerin kitle psikolojisini kendilerine mal etmeleri, tekniklerini iyileştirmelerini, hipnotik büyüyü kolektifleştirmelerini sağladı. Nazilerin "Almanya uyan" diye savaş çığlıkları ise tam tersini saklıyor. Büyünün kolektifleştirilmesi ve kurumsallaştırılması … aktarmayı daha dolaylı ve istikrarsız yapıyor. Bu durum üzerinde performans özellikleri, coşkulu özdeşleştirmenin 'sahteliği' … büyük ölçüde artıyor. Bu artış büyünün asılsızlığının ani farkedilmesiyle durabilir ya da hepten yok olabilir. Toplumsallaşmış hipnoz, uzaktan kumanda ile gerileme hayaletini ortadan kaldıracak güçleri içinde barındırır ve sonunda da artık uykuda olmadıkları halde gözlerini kapalı tutanları uyandırır. (Adorno 1972d [1951b]: 433)

Adorno Freud'un kullandığı ve özellikle tanımladığı "faşizm boyunduruluğunda eskimiş kitle hipnozu tabirini" değerlendirir:

> 'Toplu hipnoz' teriminin kastettiği kolektif coşku aşamalarında bile lider ve bireyin kendisi tarafından bilinçli bir suistimal etme mevcuttur. Bu suistimal pasif yayılmanın sonucu olarak görülmez. … Her zaman faşist histeri için sözde, başına buyruk ve sahte bir şeyler vardır.

Yeri gelmişken, 'alaycı ayıklık, psikolojik sarhoşluktan çok faşist mantığın karakteridir' (Adorno 1972b [1946b]: 397-401).

Adorno'nun modern ruhun tarihi ve o ruhun özellikleri buraya kadar gelir. Ama totaliter rejimin çöküşü ve arkalarında bıraktıkları örnekler göz önüne alındığında

bir dipnot eklemek gerekli. Henüz 1927 yılında, Freud 'zekanın yumuşak sesi'nin, ardı arkası kesilmeyen hareketlerle bize nüfuz etmek için çalıştığını yazdı ve 'sayısız püskürtme başarılarından sonra' ciddiye alındı (Freud 1962 [1927]: Böl. X: 49). Deneyimlerimize göre, terör tarafından dayatılmış ve siyasi olarak teşvik edilmiş kitle hipnozları sürer - ve bu sonradan rejimleri değişse bile, Hitler ve Stalin zamanındaki kuşaklar için de doğrudur.[9] Bu jenerasyonlar, kurucularından ve propagandacılarından daha uzun yaşamışlardır[10] ve dışarıdan gelen tekrar eden güçlü saldırılar, hayallerini kendilerine saklayan hayalperestlerden bazılarını uyandırmak için gereklidir. - Avrupa'nın kabusu - Alman "ırk topluluğu"nun hipnozu, askeri yenilgisine kadar sürdü ve hiç de az olmayan sayıda "ırkdaşlar" yaşamlarında bu büyünün etkisinde kaldı. Ama kabaca uyandırılan savaş sonrası kuşak, uzun bir süre gözlerini açmaya ve bu savaşın zalim amellerine sahip olan korkunç uyurgezerlere göğüs germeye cesaret edemedi.

Çeviri: Gizem Kaptan

Kaynaklar

Adorno T (1970) *Ästhetische Theorie*, GS 7. Frankfurt: Suhrkamp.

Adorno T (1971 [1956]) *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, *GS* 5. Frankfurt: Suhrkamp, 7-245.

Adorno T (1972a [1946a, 1952]) Die revidierte Psychoanalyse, *GS* 8. Frankfurt: Suhrkamp, 20-41.

Adorno T (1972b [1946b]) Antisemitizm ve faşist propaganda. In: Simmel E (ed.) *Antisemitizm: Toplumsal bir Hastalık*. New York: Uluslararası Üniversiteler baskısı [*Gesammelte Schriften* 8' de İngilizce olarak takrar basılmıştır. Frankfurt: Suhrkamp, 397-401].

Adorno T (1972c [1950]) *Otoritaryen Kişilik: Önyargı Çalışmaları*, Frenkel-Brunswick E, Levinson J. Ve Nevitt Sanford R. ile birlikte. New York: Harper & Brothers. [Adorno'nun bu çalışmaya olan katkılarının İngilizcesi Soziologische Schriften, *GS* 9(1)de mevcuttur. Frankfurt: Suhrkamp, 1.kısım, 2. Bölüm].

Adorno T (1972d [1951b] Freudcu teori ve faşist propagandanın modeli. In: Róheim G

9 Freud'un meslektaşı ve arkadaşı, Ernst Simmel'in Nazilerin imha edici antisemitizmini ve Nazilerin ortaklarını ruh hastası olarak tanımladığını burada hatırlamak gerekir. 'Yanılgının etkisi altında bu klinik sendrom, kısıtlanmamış, agresif yıkıcılık ve gerçeğin tamamen inkarı olan, ruh hastalığı olarak tanınmıştır. Bu şizofreninin paranoyak bir çeşididir. Bu görüşe göre, kitle fenomeni olarak antisemitizm, kitle sinir bozukluğu değildir ama kitle ruh hastalığıdır'. Kendini 'patolojik bir yığına daldıran ruh hastası bireyin patolojik olarak zayıflamış egosu, kendini bireysel gerilemeden toplu olarak geri giderek kurtarır' (Simmel 1946: 33, 49).

10 Freud, 'yapay yığınlar'ın (kilise ve ordu gibi) kaynaştırıcılığının ani çözülme ihtimalini düşünmüştü: 'tehlike aynı kalmasına rağmen, bazı bakımlardan lideri kaybetmek ya da onun hakkında çeşitli kuşkulara düşmek, paniğin patlak vermesine neden olur; grup üyeleri arasındaki ortak bağ yok olur. Kural gereği aynı zamanda lideriyle bağı da yok olur. Prens Rupert damlasının kuyruğu kırıldığında olduğu gibi grup toz olur, kaybolur', *Grup Psikolojisi ve Ego'nun Analizi* (Freud 1967: Bölüm V: 29).

(ed.) *Psikanaliz ve Sosyal Bilimler*, 3.cilt. New York: Uluslararası Üniversiteler Baskısı. [Adorno, GS, 8. Frankfurt: Suhrkamp, 408-433]
Adorno T (1972e [1955]) *Zum Verhältnis von Psychologie und Soziologie*, *GS* 8. Frankfurt: Suhrkamp, 42-85.
Adorno T (1972f [1966b]) Postscriptum, *GS* 8. Frankfurt: Suhrkamp, 86-92.
Adorno T (1973a [1924]) *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Philosophie*, GS 1. Frankfurt: Suhrkamp, 7-77.
Adorno T (1973b [1927]) Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre. *GS* 1. Frankfurt: Suhrkamp, 79-322.
Adorno T (1973c [1931]) Die Aktualität der Philosophie, *GS* 1. Frankfurt: Suhrkamp, 325-344.
Adorno T (1973d [1951a]) *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, GS 4. Frankfurt: Suhrkamp.
Adorno T (1973e [1966a]) *Negative Dialektik*, GS 6. Frankfurt: Suhrkamp.
Adorno T (1973f [1966a]) *Negatif Diyalektikler,* çev. Ashton EB. New York: Seabury/ Londra: Routledge & Kegan Paul.
Adorno T (1977 [1963]) Sexualtbus und Recht heute, *GS* 10(2). Frankfurt: Suhrkamp, 533-554.
Adorno T (1984) *Estetik Teori*, ed. Tiedemann R, çeviren Lenhardt C. Londra: Routledge.
Adorno T (2003a [1940sa]) Notizen zur neuen Anthropologie. Tiedemann R (ed.) *Frankfurter Adorno-Blätter* VIII. Göttingen: Edition Text und Kritik, 69ff.
Adorno T (2003b [1940sb]) Notiz zu Psychologie und Gesellschaft. Bkz. Individuum und Gesellschaft: Entwürfe und Skizzen. In: Tiedemann R (ed.) *Frankfurter Adorno-Blätter* VIII. Göttingen: Edition Text und Kritik, 86ff.
Adorno T ve Horkheimer M (2003) *Briefwechsel* I (1927-1937). Frankfurt: Suhrkamp, 39-42.
Bonns W (1982) Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freudrezeption der kritischen Theorie. In: Bonss W ve Honneth A (eds) *Sozialforschung als Kritik: Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 367-425.
Claussen D (1988) *Unterm Konformitatszwäng: Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Psychoanalyse*. Bremen: Bettina Wassmann.
Cornelius H (1919 [1911]) *Einleitung in die Philosophie*. Leipzig/Berlin.
Dahmer H (ed.) (1980) Analytische Sozialpsychologie, cilt 1. Frankfurt: Suhrkamp [Adorno'nun 'Freudcu Teori ve Faşist Propaganda'nın Modeli'nin ve 'Antisemitizm ve Kitle Psikopatoloji'sinin Almanca çevirilerini de içerir: 282-342]
Freud S (1962 [1927]) *Bir Yanılsamanın Geleceği,* çeviren Strachey J ile birlikte Robson-Scott WD. Londra: Hogarth.
Freud S (1963a [1921]) *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, *GW* 8. Frankfurt: S. Fischer Verlag, 71-161.
Freud S (1963b [1923]) Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung, *GW* 8. Frankfurt: S. Fischer Verlag, 299-314.

Freud S (1963c) Düşlerin Yorumu'nun Teorisi ve Uygulaması üstüne Düşünceler. In: *Terapi ve Teknik*. Çev. Rieff P. New York: Collier/Macmillan, XVII: 212.
Freud S (1963d [1927]) *Die Zukunft einer Illusion*, *GW* 14. Frankfurt: S. Fischer Verlag, 323-80.
Freud S (1966) *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*, çev. Strachey J. Londra: Routledge.
Freud S (1967 [1921]) *Kitle Psikolojisi ve Ego Analizi*, çev. Strachey J. New York: Liverwright.
Freud S (1969 [1905]) *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, GW 6. Frankfurt: S. Fischer Verlag.
Heinz R ve Dahmer H (1978) Psychoanalyse und Kantianismus: Ein Beitrag zur Theoriegeschichte. In: Elrod N et al. *Der Wolf im Schafspelz: Erikson, die Ich-Psychologie und das Anpassungsproblem.* Frankfurt: Campus, 127-67.
Horkheimer M (1973) *Aydınlanmanın Diyalektiği,* çeviren Cumming J. New York: Seabury/Londra: Routledge.
Horkheimer M (1987a [1926]) Rudolf Eucken: Ein Epigone des Idealismus, *GS* 2. Frankfurt: Fischer, 154-7.
Horkheimer M (1987b [1944, 1947]) Aydınlanmanın Sınırları. In: Horkheimer M ve Adorno T, *Dialektik der Aufklärung und Schriften* 1940-1950, GS 5. Frankfurt: Fischer, 217-38.
Lorenzer A (1985) Psychoanalyse als kritische Theorie. In: Schmidt A ve Altwicker N (eds) *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung.* Frankfurt: Fischer, 259-278.
Löwenthal L ve Guterman N (1987 [1949]) *Aldatmacanın Peygamberleri: Amerikan Ajitatörünün Teknikleri üzerine bir Çalışma* (Prejudice Serisi içindeki çalışmalar, cilt 5) [*Sahte Peygamberler: Otoriter Rejim üstüne Çalışmalar* (Society serisinde İletişim'de, cilt 3) olarak tekrar basıldı New Brunswick: Transaction kitapları.]
Schneider C (2011) Die Wunde Freud. In: Klein R et al. (eds) *Adorno Handbuch: Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart: Metzler & Poeschel, 283-295.
Simmel E (ed.) (1946) Antisemitizm ve kitle psikolojisi. *Anti Semitizm: Toplumsal Hastalık*'ta. New York: Uluslararası Üniversiteler Baskısı, bölüm 3:33-78.
Simmel E (1980) Antisemitismus und Massen-Psychopathologie. In: Dahmer H (ed.) *Analytische Sozialpsychologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 282-317.
Tiedemann R (1973) Editorische Nachbemerkungen. In: Adorno T (1973b [1927]) Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre. *GS* 1. Frankfurt: Suhrkamp, 379-384.

Felsefi bir problem olarak kendini aldatma

Zeynep Talay

'Bunu yaptım,' der hafızam. 'Bunu yapmış olamam,' der gururum ve boyun eğmez. Sonunda hafıza teslim olur.

—Friedrich Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde

GİRİŞ

Yazımın ilk bölümde özellikle zihin felsefesinde bilişsel bir problem olarak kendini-aldatmanın nasıl ele alındığını inceleyeceğim. Burada sorulan temel sorular şöyledir: Kendini-aldatma mümkün müdür? Kendini aldatan kimseler çelişik inançlara mı sahiptirler? Evetse, bu nasıl mümkündür? Bu bölümde kendini-aldatmanın tanımı üzerinde, buna bağlı olarak da kendini aldatan insanların tam olarak nasıl bir süreçten geçtiği konusunda, bir fikir birliğine ulaşılamadığını göreceğiz. Ancak burada kendimizi aldattığımızda bize ne olduğu sorusunun felsefi araştırmasının, felsefi anlamda kendini-aldatmanın tanımı üzerinde bir fikir birliğine ulaşma çabasından daha önemli olduğunu varsayacağım. Özellikle zihin felsefesindeki kendini-aldatma problematiğinin nasıl ele alındığına değindikten sonra kendini-aldatmadan tam olarak neyi kastettiğimizi anlamamamızda daha zengin bir alan açtığını düşündüğüm edebiyata döneceğim. İkinci bölümde Thomas Mann'ın *Büyülü Dağ*'ındaki ana karakter Hans Castorp'un hikayesine değineceğim. Son bölümde de gerçek bir vakayı inceleyeceğim: Hitler'in mimarı ve Silahlanma ve Savaş Bakanı Albert Speer. Her ne kadar Speer Nuremberg'de bir hükümet bakanı olarak Almanya'nın savaş suçlarından ve

bu suçların sebep olduğu felaketten sorumlu olduğunu, ya da en azından bu sorumluluğu paylaştığını kabul etmiş olsa da, Spandau hapishanesindeyken yazdığı günlük birçoklarının iddiasına göre bu sorumluluğu sahiplenmekten uzaktır, dahası sorumluluktan kaçmanın, sorumluluğu reddetmenin bir pratiğidir. Bu günlük de bir kendini-aldatma örneği midir?

KASTİ VE KASTİ-OLMAYAN DAVRANIŞ KURAMLARI

Kimi Kasti Davranışçılar – ki onlara Kesin Kasticiler diyeceğim – kendini-aldatma fenomenini ötekileri aldatma modeline oturtarak, kendini aldatan kişinin bunu kasti bir biçimde yaptığını, aksinin imkansız olduğunu iddia ederler. Ancak, her ötekini aldatmanın *p*'ye inanan bir aldatıcı ve *p-olmayan*'ın doğru olduğu konusunda kandırılan bir aldatılan içerdiğini varsayarsak, o zaman kendini aldatma durumunda, kendini aldatan aynı zamanda hem aldatan hem de aldatılan olacaktır, ki literatürde buna *statik paradoks* denmektedir. Kendini-aldatmayı, ötekileri aldatma modeline oturtan bu yaklaşımda kendini-aldatmanın mümkün olup olmadığı sorusu ortaya çıkar: bir kimse nasıl aynı anda hem *p*'ye hem de *p-olmayan*'a inanabilir?

Her ne kadar kabaca bir Kasti Davranışçı olarak kategorize edilse de Donald Davidson kendini aldatmanın başkalarını aldatmadan farklı olduğunu iddia eder. Davidson'a göre karşısındakine yalan söyleyen birinin sahip olduğu niyetler şöyledir: 1) kendisini aslında inanmadığı şeye inanıyormuş gibi kendisini sunmak; 2) bu niyetini karşısındakinden saklamak. Ancak Davidson'a göre bunu kendi üzerimizde uygulayamayız.[1] Kendimizi aldattığımızda olan şöyle bir şeydir:

A kişisi kendisine ulaşılır olan kanıtların toplamının *p-olmayan*'a inancını destekleğine hüküm verir.
A *p-olmayan*'a inanır.
p-olmayan'a inanmak A'da rahatsız edici duygu, düşünce ya da hale sebebiyet verir.
A, 3'ü hesaba katarsak, *p*'ye inanmak için bir motif geliştirir.
A kasti olarak öyle şekilde davranır ki kendisinde *p*'ye inancı geliştirir.
A *p*'ye inanır.
A *p*'ye inanmak için Toplam Kanıt Gereksinimi Kuralını (*the Requirement of Total Evidence*) ihlal etmek zorundadır.
1'den 7'ye kadar olan sürece bakarsak A kasti bir biçimde Haklı Neden Zayıflığından (*self-induced Weakness of Warrant*) suçludur ("DD," s. 209).

Davidson'ın yaklaşımında 5 numara oldukça önemli gözükmektedir. Benim 'A kişisi kasıtlı olarak öyle şeyler yapar ki'den anladığım şöyle bir şey: bu evrede eyleyen *p*'ye inandığına dair stratejik bir davranışta bulunur. Başka bir deyişle, kendini aldatma, bir kişinin ilk baştaki inancına çelişik, hatta kimi durumlarda bu inancın tersi olan şeye kendisini inandırmak

1 Donald Davidson, "Deception and Division," *Problems of Rationality* içinde (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 208; buradan itibaren "DD."

adına kasıtlı bir biçimde kendisini yanlış yönlendirmesidir. Davidson'a göre kendini-aldatma, inançların manipüle edildiği, amaç-odaklı bir edimdir. Şöyle der Davidson: 'görünüşte irrasyonel olsun ya da olmasın, bütün kasti eylemlerin temelinde rasyonel bir unsur vardır: işte tam da bu irrasyonelliğin paradokslarından biridir.'[2] Davidson'a göre her ne kadar rasyonel unsurlar barındırsa da, bir *durum* olarak kendini aldatma irrasyonel bir durumdur (*state*). Ancak o zaman, hangi noktada irrasyonelliğin ortaya çıktığı sorusu sorulabilir. Buna bir cevap David Pears'tan gelir: kendini aldatan, son kertede kendisini inandırdığı şeye nasıl geldiğini unutmuş ya da bunu kendisinden saklamış olmalıdır ("DD," s. 210). Davidson Pears'a katılmaz, çünkü Pears'ın açıklamasında kendini aldatma bir *durum* (*state*) değil, bir *süreç* (*process*) olarak ele alınmıştır; Davidson'a göre ise her ne kadar kişi bir süreç sonucunda kendisini bir konuda aldatmayı başarmış olsa da, söz konusu aldatma gerçekleştiği zaman artık bir *durum*dan bahsetmekteyiz: bu, kalıcı ve tartışmasız bir biçimde irrasyonel bir *durumdur* ("DD," s. 211).

Kendini-aldatma ister bir durum, isterse de bir süreç olsun, her iki durumda da kendini aldatan kişinin kasıtlı bir biçimde kendini aldattığı iddiasının içerimlerinden biri şudur: kendini aldatan yaptığı eylemden ve bu eylemin doğuracağı sonuçlardan sorumlu tutulmalıdır. Bir bakıma biraz da bu sonuçtan sakınmak için Davidson zihindeki bölünmeler düşüncesini ortaya atar. Burada söz konusu olan bölünme öyle bir şekilde olur ki inançlar zihinde bir yerde birbirinden bağımsız bir biçimde tutulur ("DD," s. 211). Ancak Davidson'ın bu yaklaşımı bizlerin çoklu-failler olup olmadığı sorusuna yol verir. Davidson bunu reddeder, kendini aldatan kişinin zihninin tam anlamıyla birlikten, bütünlükten yoksun olduğunu söyler. Kendini aldatan kişinin durumu adeta kendisinin sebep olduğu bir *lobotomy*'den (beyin ameliyatıyla beynin bir kısmının çıkarılması) mağdur olması gibidir. Davidson'a göre iki inanç beyinde birbirinden bağımsız bir yerde tutulduğu sürece, çelişik inançlara sahip olmamız mümkündür, ki bu durumda Davidson şunu demektedir: kişi kendisini bir noktada *p*'ye inandırmayı başarmış olsa bile, hala *p olmayan*'a olan ilk inancı bir yerlerde saklanıyordur. Ancak burada şu iki durumu birbirinden ayırmalıyız: çelişik önermelere inanmakla bir çelişkiye inanmak arasında fark vardır. İlkinde *p*'ye inanmak ve *p-olmayan*'a inanmak söz konusudur; ikincisinde ise *p*'ye ve *p-olmayan*'a inanmak söz konusudur ve Davidson'ın sunduğu şablonda kişi çelişik önermelere sahiptir.[3]

Davidson'ın 'zihinde bölünmeler' düşüncesini oldukça belirsiz buluyorum, onun için üzerinde durmuyorum ama Davidson'a geri döneceğim. Bu noktada Davidson'ın aşırı bir stratejik rasyonellik varsaydığını söylemekle yetineceğim.

Kasti Davranışçılara alternatif Kasti-Olmayan Davranışçılardır: bu yaklaşımı da Alfred Mele'nin çalışmalarıyla örneklendireceğiz. Mele'nin yaklaşımı arzu ve duygulara odaklanır ve şunu iddia eder: kendini-aldatan kişi *p*'ye inanmak isteyen kişidir ve tam da bu sebepten *p*'ye inanmayı kendisi için kolaylaştıracak kanıtları kolayca toplayan

2 Donald Davidson, "Paradoxes of Irrationality," *Problems of Rationality* içinde (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 174.

3 Bkz. J. P. Dupuy, "Who Is Fooled?" *Self-Deception and Paradoxes of Rationality* içinde, der. J.P. Dupuy (Stanford: CSLI Publications, 1998), s. 5.

kişidir, ancak bu kişi bunu kasti bir biçimde yapmaz.[4] Burada söz konusu olan duygu ve arzularımızın, biz farkında olmadan, kanıtı değerlendirmeyi şekillendireceğidir. Burada Mele düz (*straight*) ve çarpık (*twisted*) kendini-aldatma arasında bir ayrım yapar. Düz kendini-aldatma vakalarında kişi doğru olmasını istediği bir şeye inanma konusunda kendini aldatır: örneğin bir annenin çocuğunun uyuşturucu kullanmadığına inanması gibi. Çarpık modelde ise kişi yanlış olmasını istediği şeye (ve aynı zamanda doğru olmasını istemediği bir şeye) kendisini inandırma konusunda kendisini aldatır: örneğin kıskanç bir kocanın kansının kendisini aldattığına dair elinde yok denecek kadar az kanıt olmasına rağmen karısının kendisini aldattığına inanması (*SDU*, s. 26-27).

Bu örnekleri artırabiliriz, hatta Kasti ve Kasti-olmayan Davranış kuramları içinde de farklı yaklaşımlardan bahsedebiliriz. Ama ben bu noktada farklı bir yol izleyip şunu iddia edeceğim: kendini-aldatmanın tanımı üzerinde bir fikir birliğine ulaşılamaması şaşırtıcı değildir çünkü bilincin bütünlüğü, ya da işleyişindeki ahenk, ya da kendilik kavramının tanımı üzerinde bir fikir birliği yoktur. Katı bir biçimde Kantçı olanlar kendini-aldatmanın her formundan kaçınmamız gerektiğini çünkü 'her türlü aldatmanın kişinin kendisine karşı işlediği bir suç olduğunu' iddia ederler;[5] Kant'a göre dünya ve kendisi hakkında önemli bilgilerden yoksun kişi tamamen otonom olamaz. Muhtemelen inanma formasyonu üzerine yoğunlaşan kendini-aldatma modelleri bu başlığın altına düşer. Nietzsche ise kendini aldatmayı kendini-koruma psikolojisi bağlamında inceler. Tabii bu yaklaşım illa da Davidson'ın ya da Mele'nin yaklaşımlarıyla çelişiyor gibi bir sonuca ulaştırmaz bizi ancak Nietzsche'de belirgin bir biçimde farklı olan 1) Nietzsche'nin inanç formasyonuna odaklanarak bir kendini-aldatma analizi sunmaması; 2) bazı durumlarda kendini-aldatmanın psikolojik anlamda sağlıklı olabileceğini iddia etmesidir.

Nietzsche farklı yerlerde kendini-aldatmadan bahseder. *Güç İstenci*'nde kendini aldatmanın kendini-koruma arzusuyla ilintili olduğunu iddia eder: bizler daha önceki deneyimlerimizin hafızamız sayesinde birbiriyle ilişkili olduğu yaratıklarız ve yeni bir deneyim bu hafıza zincirine ve buna bağlı olarak da kimliğimize potansiyel bir tehlike oluşturabilir. Yeni deneyimlere olan bu olası direnmenin bir sonucu da kendimizi aldatmaya hazır olmamızdır. Bunu nasıl yaparız? Ya yeni deneyimi aslında bizimle ilgisi yokmuş gibi tehlikesiz olarak algılayarak, ya da bu deneyimi, hali hazırda var olan deneyimlerimizle çelişki oluşturmayacak şekilde algılayarak, başka bir deyişle algı manipülasyonu yaparak. Bu son nokta Festinger'in *When Prophecy Fails* ('Kehanet Boşa Çıktığında') adlı kitabındaki örneklerde de gösterildiği gibi, *bilişsel ahenksizlik* tartışmalarında incelenmiştir. Buradaki örnek şudur: Uzaylıların gelip, kendilerini dünyanın yok oluşundan kurtaracaklarına inanan bir kült vardır. Uzaylıların belli bir günde, belli bir mekana geleceklerine inanmaktadırlar. Ancak bekledikleri günde ve mekana uzaylıların gelmediklerini gören grup üyeleri şöyle bir açıklama yaparlar: uzaylılar dünyaya ikinci bir şans vermeye karar vermişlerdir. Bu olay-

4 Alfred Mele, *Self-Deception Unmasked* (Princeton: Princeton University Press, 2001), s. 26; buradan itibaren *SDU*.

5 Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals, çev. Mary Gregor (*Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 183.

dan sonra külte hala sadık olan üyeler daha da tutkulu bir biçimde ilk inandıkları şeye bağlanmışlardır. Ya da Don Kişot: rüzgar güllerine saldırdıktan sonra, bir noktada onların canavar olmadığına ikna olmuştur ama bu defa da kendi düşmanlarının, büyücülerin. rüzgar güllerini canavarlara dönüştürdüğüne inanmıştır.

Hem Kasti Davranışçıların hem de Kasti-olmayan Davranışçıların, kendini-aldatma analizlerinde inanç formasyonuna odaklandığını gördük. Nietzsche ise başka bir şeyden bahsediyor. Burada, aynı anda *p*'ye ve *p-olmayan*'a inanma gibi epistemolojik bir paradoks söz konusu değil. Ya da *p*'ye inanıp sonra kendini *p-olmayan*'a inandırma gibi bir durum da söz konusu değil. Onun yerine Nietzsche'de ya tam bir reddediş var, ya da yeni deneyimlerin ya da inançların hali hazırda varolan deneyim ya da inançlarla çelişkiye girmemesi adına algıda filtreme söz konusu. Bu son durum için bir çeşit bir şeyden kaçma diyebiliriz.

Ama Nietzsche aynı zamanda 'Peki neden aldatılmamıza izin vermeyelim ki?' de dedi.[6] Kimi çağdaş kendini-aldatma yaklaşımları tam da bu temayı sahiplenmişlerdir (Örneğin: Jonathon Brown, Keith Dutton, Shelley Taylor, Amelie Rorty). Bu yaklaşımlar, örneğin, kendilik hakkında doğru bilgiye ulaşmanın ('Kendini Bil') fazla abartıldığını, kimi zaman kendimiz hakkında olduğundan biraz daha pozitif bir imaja sahip olmamızın bizlere olumlu anlamda hizmet ettiğini iddia ederler. Örneğin, Amelie Rorty kendini-aldatmadan kaçınmanın zaten imkansız olduğunu, en azından kimi kendini-aldatma durumlarının gündelik hayatta gerekli dahi olduğunu ileri sürer: niyetlerimizle yaptığımız eylemler arasındaki farktan korkmamalıyız der.[7] Başka bir deyişle, Aydınlanma projesinin bir ürünü olan rasyonel kendini-yönetme ya da görev prensibi ya da kendini-bilme problematiğinden kendimizi özgürleştirdiğimiz zaman, kendini-aldatma kendiliğin öngörülemez doğasının bir parçası olarak kabul edilebilir. Hatta, Rorty'nin deyimiyle 'kullanıcı dostu' ('*user-friendly*') kendini-aldatmalar bile olabilir. Kanser olduğunu öğrenen ama bu gerçeği reddeden bir hastayı düşünün ya da hastalığının ölümcül olduğunu bilmesine rağmen hastalığı yeneceğini düşünen bir hastayı düşünün. Eğer bu kullanıcı dostu bir kendini-aldatmaysa burada bir inanç formasyonu söz konusu değildir. Burada daha çok bir kaçma ya da bastırma söz konusudur.

Bu noktada Thomas Mann'ın *Büyülü Dağ*'ına dönmek istiyorum. Çünkü kitap hem kendini aldatma sorunsalının bir incelemesi hem de kitapta gördüğümüz kendini-aldatma örnekleri zaman içinde açımlanan ve rastlantısal eylem ve deneyimler silsilesi sonucu oluşmuş vakalardır. Mele ve Davidson'ın yaklaşımları kendini-aldatmanın zamansallık boyutu konusunda tam da yardımcı olmuyor. Burada Romanlar tam da direk söylemek yerine gösterdikleri için felsefe kadar bu konuda bize yardımcı olabilirler, keza, son bölümde göreceğimiz üzere, biyografiler de.

---

6 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science,* çev. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974), s. 265.
7 Amelie Oksenberg Rorty, "User-friendly Self-deception," *Philosophy* 69: 268 (1994): 212.

BÜYÜLÜ DAĞ

Büyülü Dağ'da ana karakter genç bir adam olan Hans Castorp'tur. Hans bir mühendis olarak kariyerine başlamak üzeredir. Ancak kariyer dünyasına atılmadan önce tüberküloz hastası olan yeğeni Joachim Ziemssen'i İsviçre Alplerinde bir sanatoryumda ziyaret etmek ister. Sanatoryumda üç hafta kalmaya niyetlenen Hans bu sanatoryumda yedi yılını geçirir. Romanın başlarında Hans sanatoryumda bir ziyaretçidir, bir gözlemcidir. Sanatoryumun küçük dünyasından oldukça etkilenen Hans, kuzeninin ve diğer hastaların kendi dünyasından oldukça farklı kuralları ve rutini olan bu yaşamı öğrenmek ister. Hans, sanatoryumun bir üyesi değildir; buradaki kurallara tabii değildir; tam da bunun için istediği zaman uzun yürüyüşlere çıkar, diğer hastalarla yemeğe oturmak zorunda değildir, istediği zaman purosunu tüttürür.

Ancak okuyucu kısa bir süre sonra Hans'ta bir sorun olduğunu fark eder; Hans'ın yüzleşmekten kaçındığı bir sorundur bu: normalde alışkın olduğu ve hep yaptığı o uzun yürüyüşlerinde hemen yorulmaktadır, uyku düzeni bozulmuştur, artık purolarından keyif almamaktadır, yüzü her daim kırmızıdır ve her daim az da olsa ateşi vardır. Bunlardan dolayı da aşağılara geri dönüşü müteradiyen ertelenmektedir. Hans tarafından küçümsenen, hatta fark edilmeyen bu semptomların tüberküloz semptomları olduğu ortaya çıkar. Romanın daha başlarında Hans'ın babasının ve dedesinin de kuzeni Joachim'de olan benzer akciğer hastalıklarından öldüğünü öğreniriz. Bu bağlamda, Hans'ın benzer bir hastalıktan muzdarip olduğunu gösteren kanıtlar vardır ama her defasında Hans bu kanıtları yok saymayı, bu semptomların tüberküloz semptomları olduğunu bilmesine rağmen kendisini hasta olmadığına ikna etmeyi başarır. Ancak ne zamanki bir termometre alır, düzenli olarak ateşini ölçmeye başlar, ki diğer hastaların ellerinde termometreyle gezmeleri çok aşina bir görüntüdür, ve yine ne zamanki doktoru görmeye karar verir, işte o noktada kendini-aldatma son bulmuştur: Hans da tüberküloz hastası olduğuna ikna olur. Aslında tuhaf olan Hans'ın burada şaşırtıcı bir kayıtsızlıkla hasta olduğunu kabul etmesidir. Doktor kendisine hasta olduğunu söylediğinde hiç tepki vermez, şaşırmaz. Buna ilk evre diyelim.

Hans hasta olduğunu kabul edince bir süre sanatoryumda kalmaya ikna olur. Ancak o zaman da yeni bir evre başlar. Yeni bir kendini-aldatma evresi. Her ne kadar hem Hans hem de okuyucu Hans'ın hastalığının diğer hastalarınki kadar ciddi olmadığını bilse de doktor kendisine kısa bir süre sonra aşağılara, şehre inip kariyerine başlayabileceğini söylese de Hans olduğundan ve hatta oradaki hastalardan daha da fazla hasta olduğuna ikna olur. Hans kalır, dahası dönmek istememektedir.

Burada Hans'ın davranışı için çok insani sebepler düşünebiliriz: öncelikle sanatoryum insanların bakıldığı, gelecek hakkında endişelerin olmadığı güvenli bir ortamdır. İkinci olarak sanatoryum pek de bir hastanenin işlemesi gerektiği gibi işlememektedir: ne teşhiste ne de tedavide bir tutarlılık söz konusudur. Kendi içinde ve kendi için bir dünyadır sanatoryum. Hans yeni arkadaşı ve hastalıkdaşı Settembriniyle birçok konu hakkında tartışma fırsatı bulmuştur – astronomi, botanik, sanat, felsefe – ki bu tartışma konularının kendi kariyeriyle, geleceğiyle alakası yoktur. Son olarak da başka bir hastaya Claudia Chauchat'ya aşık olmuştur.

Kendi hastalığının teşhisindeki belirsizlik yüzünden aslında Hans'ın elinde çok ciddi hasta olduğuna dair bir kanıt yoktur, hastalığının hiç ciddi olmadığına dair de bir kanıt yoktur. Bu belirsizlik birçok insan için sanatoryumu anında terk edip başka bir yerde, daha az karnavalistik, klinik anlamda daha iyi işleyen bir kurumda tedavi aramak için yeterli sebep olabilir. Ama bu sonuca gelmek yerine, Hans aşık olduğu Claudia'yı hasta olduğu, sanatoryumda kalması gerektiği konusunda mütemadiyen ikna etmeye çalışır ama hem kendisi hem de Claudia burada ikna edilmesi gerekenin Hans'ın kendisi olduğunu bilmektedir.

Sanatoryumda geçen yedi senenin ardından doktorlardan biri, doktor Behrens, Hans'ın ateşinin düzenli olarak çıkmasının başka bir sebebi olduğunu, akciğerinde bir rahatsızlık olduğunu ama çok basit bir tedaviyle bunun iyileştirilebileceğini keşfeder. Doktor Behrens bu teşhis daha önce konmuş olsaydı, birkaç haftada, en fazla birkaç ayda Hans'ın doğru tedaviyle tamamen sağlığına kavuşmuş olabileceğini söyler. Burada ilginç olan Hans'a bu söylediğinde neredeyse hiç tepki gösterilmemesidir. Yine durumu kayıtsız bir şekilde karşılar. Eğer gerçekten ciddi bir şekilde hasta olduğuna inansaydı aslında sanatoryumda yedi sene kalmasına hiç gerek olmadığı söylendiğinde muhtemelen en azından bir kızgınlık belirtisi gösterirdi, ki bu tepkisizlik bana Hans'ın kalışının bir anlamda bir tercih olduğu olasılığını düşündürüyor. Ya da öyle miydi?

Burada iki evre olduğunu söyleyelim:

Birinci Evre – Hans hasta olmadığını düşünür. Burada Alfred Mele'yi anarak arzu ve duygulardan bahsedebiliriz: bir an önce kariyerine başlama arzusu ve/veya hasta olmaktan korkması Hans'ın hasta olmadığına dair gerekli kanıtları toplamasını sağlamıştır. Aynı şekilde, Davidson'ı anarak, Hans kalışı sürecinde kasti bir biçimde kendisini hasta olmadığına dair ikna etmiştir diyebiliriz. Ya da Nietzsche'yi anarak Hans'ın kendini koruma dürtüsünden dolayı normalde hastalığın kanıtı olabilecek semptomları (yorgunluk, ateş), yeni, alışkın olmadığı bir ortama, yükseklere bedeninin bir tepkisi olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Hans gerçekten hasta olanların bu ortama kolayca adapte olduğunu düşünür; bu ortama alışamama kendisini gerçek hastalardan ayıran belirgin bir özelliktir. Hatta böyle bir açıklamada yükseklere alışamama kendisinin sağlıklı olduğunun bir kanıtı olarak bile görülebilir.

İkinci Evre – Kendisinin aslında olduğundan çok daha ciddi bir biçimde hasta olduğuna inanır. Yine Mele'yi anarak arzu ve duygulardan bahsedebiliriz: gelecek sorumluluklarından kaçma arzusu (iş hayatı, kariyer vb.) ve/veya Claudia'ya karşı geliştirdiği duygusal bağ ciddi bir biçimde hasta olduğuna dair gerekli kanıtları toplamasına yol açmıştır. Ya da kasıtlı bir biçimde öyle bir şekilde davranmıştır ki zamanla kendisinin ciddi bir biçimde hasta olduğuna kendisini inandırmıştır (Davidson): örneğin sanatoryumdaki diğer hastalar gibi kurallara uyar, tüberküloz olan bir hastanın davrandığı biçimde davranır, semptomlar geliştirir, ki bir psikonevroz örneği olan *Hypochondriasis*[8] vakalarında görülen tam da budur.

8 Halk dilinde 'hastalık hastası' olarak bilinen *Hypochondriasis*, kişinin kendi sağlığı konusunda

Ancak yine de burada bir muamma var: her ne kadar Mele ve Davidson'ın yaklaşımlarına odaklanarak bu evreleri açıklayabilsek de, her iki evrede de Hans'a kendi gerçek durumu söylendiğinde, inanılmaz bir kayıtsızlıkla tepki verdiğini görüyoruz. Sanki kendisiyle alakası olmayan banal bir gerçeklik hakkında bir şey söylenmiştir kendisine, ki bu durum bana Mele'nin ve Davidson'ın iddia ettiğinin aksine, burada gördüğümüz kendini-aldatma örneğinde bir inanç formasyonunun söz konusu olmadığını düşündürüyor. Ya da en azından kimi inanç formasyonları söz konusuysa bile, bu inançlar pek de güçlü bir biçimde kurulmamıştır. Eğer bu evrelerde kendini-aldatma kendini-koruma güdüsüyle, ya da duygu ve arzularla ya da niyetlerle alakalı olsaydı bile, bir şeye güçlü bir biçimde inanma burada gördüğümüz kendini-aldatmanın önemli bir unsuru değilmiş gibi görünmektedir.

Hans örneğinde herhangi bir inanca sıkı sıkıya bağlı olmadan yapılan bir kendini-aldatmanın sadece bir kişiyi direk ilgilendiren – Hans'ın kendisi –sonuçları olmuştur. Ama ya bir inanca sıkı sıkıya bağlanılmadan yapılan bir kendini-aldatmanın sadece bunu yapan kimseyi değil, milyonlarca insanı etkileyecek sonuçları varsa?

ALBERT SPEER, 'ÖZÜR DİLEYEN TEK NAZİ!'

Albert Speer 1934'te Hitler'in mimarı, 1942'de de Savaş ve Silahlanma Bakanı olmuştur. Hitler'e çok yakın kişilerden biri ve hatta Hitler'in '*Du*' diye hitap ettiği nadir insanlardan biridir. Nuremberg Mahkemelerinde savaş suçlarından ve insanlığa karşı işlenmiş suçlardan yargılanan Nazi Almanyası'nın yirmi üst düzey liderinden biridir. Ancak diğerleri gibi ölüm cezası ya da müebbet hapis cezası almak yerine, yirmi sene hapis cezası almıştır. Burada enteresan olan bu cezayı Yahudi soykırımındaki rolünden değil, zorunlu işçilik sistemine katkılarından dolayı almıştır. Speer mahkemeyi, Yahudilerin yok edilmesiyle ilgili yapılanlardan ve 1943 Poznan Konferansında Himmler'in açıkça Nihai Çözüm'den bahsettiği kısımdan tamamen bihaber olduğu konusunda ikna etmeyi başarmıştır. Toplantıyı erken terk ettiğini söylemiştir. Bu savunması ve Spandau hapishanesinde yazdığı günlükleri sayesinde 'özür dileyen tek Nazi' olarak anılmaya başlanmıştır.

Savaştan sonra birçok Alman'ın Yahudilere yapılanlardan bihaber olduklarını iddia ettiklerini biliyoruz; hatta Nuremberg'de birçok üst düzey lider Nazi kamplarıyla ilgili filmler kendilerine gösterildiğinde oldukça şaşırmış gözükmektedir. Burada iki grup arasında bir ayrım yapabiliriz: 1) gerçeği söyleyenler çünkü samimi bir şekilde neler olduğunu bilmeyenler; 2) gerçekte neler olduğunu bilmelerine rağmen yalan söyleyenler. Ama 3. bir kategoriden de bahsedebilir miyiz? 3) kendini-aldatanlar? Bir kimsenin şu ya da bu gruba ait olduğunu söylemek ne kadar kolay? Speer'in durumunda birçok gazeteci ve kendisiyle röportaj yapan araştırmacı için cevap oldukça basittir: Speer'in pozisyonunda olan biri nasıl olur da Nihai Çözüm'den bihaber olabilir? Ama Speer ısrarla hiçbir şey bilmediğini söylemiştir ve belli ki mahkemeyi bu konuda ikna etmeyi başarmıştır. Bunu

---

sürekli endişeli (*anxiety*) olması sonucu, aslında kendisinde olmayan hastalıkların semptomlarını kendisinde varmış gibi algılamaya başlamasıdır. Ancak, Hans'ın durumunda motivasyonun sağlık endişesi olduğu iddia edilemez.

nasıl yapmıştır?

Nuremberg Mahkemelerinde Speer hiçbir şey bilmediğini, çünkü aslında gerçeklikten, gerçeği öğrenmekten kaçtığını, istese hakikati öğrenebileceğini ama isteyerek bundan kaçındığını iddia etmiştir. Mele'yi anarak Speer'in yeni Almanya'nın büyük mimarı olma hırsının ve daha sonra da ulaştığı güçlü pozisyonu koruma arzusunun Speer'i *p-olmayan*'a inanmak için – Nihai Çözüm diye bir şey olmadı – gerekli kanıtları toplama konusunda motive ettiğini söyleyebiliriz. Bu konuya geri geleceğiz.

Bir de elimizde Speer'in günlüğü (*Erinnerungen*) var: Spandau hapishanesinde yirmi yılda yazılmış, 1969 yılında, yani Speer'in serbest bırakılmasından üç sene sonra yayınlanmış günlük. Bu günlükte yazılan hiçbir şey Speer'in mahkemede söyledikleriyle çelişkili değildir, ancak Speer günlükte bir adım öteye giderek 'gerçeği öğrenmekten kaçınma' edimini daha farklı bir biçimde formüle eder: savaş boyunca bir kendini-aldatma hali içindedir. Bu durumu açıklamak için de, örneğin, yakın bir arkadaşının Auschwitz'e gidip geldikten sonra Speer'e oraya hiçbir şekilde gitmemesini salık verdiğini, kendisinin de sorgulamadan bu tavsiyeye uyduğunu söyler. Auschwitz'e hiç gitmez. Günlükte şöyle yazar: 'Bu konuyu araştırmadım, çünkü orada neler olduğunu öğrenmek istemedim....bu andan itibaren ahlaki anlamda kirlenmişliğim kaçınılmaz oldu; beni davamdan geri döndürecek bir şeyi keşfetme korkusundan dolayı, gözlerimi kapadım.'[9] Ya da örneğin günlükte kızına hapishanedeyken yazdığı mektup var: 'Hitler'in bana güvenerek verdiği görevler, önce mimarlıkta, sonra da hükümette, sunduğu arkadaşlık, çevresine yaydığı tutkulu inanç, gösterdiği yakınlığın bana sunduğu güç, bunlar o kadar karşı konulamaz ve benim için vazgeçilmez oldu ki, muhtemelen bunları kaybetmemek için her şeyi yutmaya hazırdım.'[10] Gerçi burada olan 'ahlaki anlamda kirlenmişlikten' daha da kötü bir şey olabilir: Speer kendisini tam da Hannah Arendt'in dediği anlamda bir 'düşünmeme' durumuna indirgeyerek, ahlaki alandan, başka bir deyişle, insan olma halinden tamamen çıkarmış olabilir.

Günlük İngilizcede *Inside the Third Reich* (kabaca: 'Üçüncü Reich'ın İçerisinde') başlığıyla yayınlanmıştır ama günlük Üçüncü Reichla ilgili, en azından bu dönemin ideolojik ve politik(!) yapısıyla ilgili, pek de bir şey söylemiyor. Kitap daha çok binalar, komisyonlar, köprüler, bütçeler hakkında, ki kitabın başında Speer kitabın amacının bir kendini-sorgulama olacağını yazar ancak kitapta pek bir özeleştiri, ya da sorgulama söz konusu değildir. Onun yerine Speer düzenli olarak kızına yazdığını tekrar eder: kendini aldatmıştır.

Burada 3 evre var diyelim:

Üçüncü Reich Dönemi: Üçüncü Reich'a bağlılığı, katılımı, mimar olarak hırsı, deneyimi ve eylemleri.
Nuremberg: Mahkemede verdiği savunmada Nihai Çözüm hakkında hiçbir şey bilmediği çünkü gözlerini tamamen kapatmış olması.
Günlük: Günlükte kendisini bize sunumu. Speer, mahkemede yapılan iddiayı, bu defa hırs teması üzerine daha fazla yoğunlaşarak tekrar etmiştir. Sonra da kendisini, ve muhtemelen

9 Albert Speer, *Inside the Third Reich* (London: Sphere Books, 1971), s. 447.
10 Gitta Sereny, *Albert Speer: His Battle with Truth* (New York: Knopf, 1995), s. 636.

çevresindekileri de, bir şeye ikna etmeye çalışıyor gibidir: Üçüncü Reich döneminde kendini-aldatma halindedir ve kendisine verilen göreceli olarak hafif cezayla mahkemede verdiği ifade arasında uyum vardır.

Speer'in mahkemede verdiği ifade hakimlerin önünde verilmesi gereken bir ifadeydi; eğer bu ifade bir kendini sunum eylemiyse, sonuçta bu orada, kendisine ayrılan sürede verilmesi gereken bir sunumdu. Yirmi yıla yayılmış olan günlükleri yazma edimi ise gönüllü ve bilinçli olarak yapılmış ve içine neyin girip neyin girmeyeceğine karar vermek için yeterince zamanın olduğu bir edimdir. Speer kendisininkinin Mele'de gördüğümüz düz bir kendini-aldatma vakası olduğunu iddia ediyor gibidir: hırsla ve güç istenciyle dolmuş Speer doğru olmasını istediği bir şeye inanmak istemektedir, yani Nihai Çözüm, sistematik öldürme olmamıştır. Ama Davidson'ın kendini-aldatma analizini hatırlayalım: 5. Nokta şöyle demektedir: 'A kasıtlı olarak öyle bir şekilde eyler ki kendisinde p'ye olan inancı oluşturur.' Eğer Speer'in mahkemede yalan söylediğini varsayarsak o zaman şu soru akla gelir: Speer daha sonra, yazma edimi aracılığıyla yavaş yavaş ve nihayetinde kendisini mahkemedeki ifadesinin doğruluğuna, yani kendisini aldatmış olduğuna, inandırmayı başarmış mıdır? Robert Audi'nin dediği gibi: 'kendini-aldatan sadece bir şey biliyor değildir, aynı zamanda kayda değer bir beceri göstererek bildiği o şeyi saklamakta çetrefilli bir yetenek sergilemektedir.'[11]

Speer davası oldukça karmaşık: Kendi sağlık durumu hakkında kendisini kandırmış olduğunu iddia ettiğimiz Hans davasından daha karmaşık, kendini-aldatma literatüründe karşımıza çıkan oldukça standart örneklerden ise çok daha fazla karmaşık. Mele'nin düz ya da çarpık modeliyle mi karşı karşıyayız? Ya da açıkça içinde kasıt olan bir kendini aldatma mı söz konusu olan? Ya da farklı zamanlarda her ikisi de? İster aynı zamanda olsun, ister farklı zamanlarda, birbiriyle çelişkili inançlara sahip olmak yerine, bir çeşit gerçeğin üstünü kapatma, reddetme mi söz konusu? Yoksa kişinin kendi suçları için kolayca mazeret olarak sunabileceği bir yalancılık mı? Sonuçta kendini-aldatma diskuru sadece biz felsefecilerin değil, herkesin ulaşabileceği bir diskur.

SONUÇ

Yazının başında kendini aldatmanın tanımı hakkında bir fikir birliğine ulaşılmadığını söyledim. Muhtemelen bu durum kaçınılmaz, çünkü kendini-aldatma çok farklı formlar alabilir. Kendini-aldatmayı, diğerlerini aldatma modeline oturtursak bir paradoksla karşı karşıyayız: nasıl biri hem *p*'ye hem de *p-olmayan*'a aynı anda inanır? Kendini-aldatmayı ötekileri aldatma modeline oturtmayan düşünürler bile, örneğin Davidson, Mele ve diğerleri, yine de kendini-aldatma analizlerini inanç formasyonu üzerinden yaparlar ve analizleri bir anlamda epistemolojik bir paradoksa yol verir. Böyle bir epistemolojik paradoks daha sonra ahlaki bir paradoksa yol verir: bir yalancı olarak kendini-aldatan suçlu görül-

11 Robert Audi, "Self-deception, Rationalisation, and Reasons for Acting," *Perspectives on Self-deception* içinde, der. Brian P. McLaughlin ve Amelie O. Rorty (Berkeley: University of California Press, 1988), s. 97.

ebilir ve kendini aldattığı için bundan sorumludur, ama aldatılan olarak bir kurban olarak görülebilir, ki Speer bizi buna inandırmaya çalışmaktadır. Bu anlamda kendini-aldatma bilişsel ve kavramsal açıdan kafa karıştırıcıdır ama kendini-aldatmanın ahlaki içerimlerine baktığımızda durum daha da karmaşık bir hal alır.

Burada demek istediğim şudur: eğer kendini-aldatma analizimizi inanç formasyonu üzerine kurarsak, ki bu analizi başkalarını aldatma modeli üzerine kursak da kurmasak da böyle bir etik paradoks kaçınılmaz olur. Mike Martin kendini-aldatmanın illa da inanç formasyonu oluşturmak için yapılan stratejik hareketler içermediğini ileri sürerek bu paradokstan çıkabildiğini iddia eder: aynı anda var olan doğru ve yanlış inançlar ya da doğru bir inancın yanlış bir inançla yer değiştirmesi yerine, kendini-aldatma bilinen bir gerçekliğin kişinin kendisinden saklanmasıdır. Hans vakasında önce hasta olmadığına, daha sonra da ciddi bir biçimde hasta olduğuna inanan bir kimse var dedik, ancak her iki durumda da güçlü bir inanç söz konusu değildi de dedik, çünkü her iki inancı da terk etme zamanı geldiğinde Hans hiç direnmeden bunu yapmıştır. Speer için ise 1) Nihai Çözüm'ün olduğunu biliyordu ama yine de hiçbir şekilde böyle bir şeyin olmadığı inancını oluşturdu (Mele, Davidson) dedik, Martin'i takip edersek ise 2) Speer Nihai Çözüm olduğu gerçeğini bastırdı, bu gerçeğin üstünü kapattı, diyebiliriz. Günlük yazmak böyle bir kapatma süreci olabilir. Burada herhangi bir 'inanç formasyonu', ahlaki paradoks, biri aldatan öteki de aldatılan olmak üzere iki benlik, ya da zihinde bölünmeler söz konusu değildir. Sadece bir hakikatin üstünü kapatan bir kişi söz konusudur, Albert Speer.

Ancak kendini-aldatmayı ötekileri aldatma modeline yerleştirsek de yerleştirmesek de ahlaki paradokstan, yani kendini aldatan hem yalancıdır hem de kurbandır, aldatılan kişidir, bu şekilde çıkmak o kadar kolay değil gibi. Nietzsche kendimizi aldatmada bu kadar kötü olan ne var diye sorarak tartışmaya başka bir yerden bakıyor diyebiliriz. Nietzsche'nin yaklaşımında Hans kendisine karşı etik olmayan bir şekilde davranmamıştır; aşağıların, şehrin kurallarını ve hali hazırda kabul görmüş değerlerini benimsemek ve uygulamak yerine Nietzsche gibi Alplerde başka bir varoluşun olasılığını keşfetmiştir. Eğer Hans kendisini aldattıysa bu bir şeyleri tekrar hesaba katmak, inanç formasyonunu manipüle etmek ya da kendisini bir şeye ikna etmek yerine yeni davranış ve düşünüş biçimleri geliştirmesi sonucu olmuştur. Nietzsche'nin dediği gibi insanın plastik gücünün sonucunda, başka bir deyişle, dürtülerde, motiflerde, düşünce sisteminde yeni bir düzene gitme yoluyla olmuştur. Peki ya Speer? Speerle Hans arasındaki fark Speer'in o ilk, orijinal kendini-aldatmasına – (Speer'in kariyer hırsının kendisinin hakikatten yüz çevirmesine sebebiyet vermesi) erişimimiz var, çoğunlukla da Speer'in kendisi sayesinde: mahkemedeki ifadesi, günlükleri. Speer'inki yeni bir yaşama dahil olma, ya da bunu keşfetme yerine, daha çok olmuş bir durum üzerine yapılan düşünme edimleridir. Eğer Hans'ınki gibi kendini-aldatma zamana yayılmış bir şekilde olmuşsa bu çoğunlukla yalnız geçirilen bir zamandır, yazmayla, düşünmeyle ve muhtemelen kendisini – ve belki de okuyucularını – bir şeye ('Üçüncü Reich döneminde kendimi aldatmıştır') ikna etme çabasıyla geçirilen bir zamandır. Alfred Mele şöyle der:

'Yakın tarihte kendini-aldatma paradoksundan arınmak için birçok girişimde bulunuldu. İronik bir biçimde bu çabalar fenomeni çok daha karmaşık bir hale sokmuştur.'[12]

Speer 'in durumunda Mele haklı olabilir – her şey çok basit olabilir: Speer başından itibaren yalan söylemiş olabilir. Sonuçta 2007 yılında, ölümünden 26 yıl sonra, Speer'den Hélène Jeant'ye, eski bir direniş savaşçısının dul eşine, gönderilmiş bir mektup keşfedilmiştir. 23 Aralık 1971 tarihli mektup şöyle demektedir: 'hiç şüphe yok ki Himmler 6 Ekim 1943'te bütün Yahudilerin öldürüleceğini ilan ettiğinde ben de oradaydım...' Öte yandan Mele yanılıyor da olabilir: kendini-aldatma gerçekten de çok karmaşık bir fenomen olabilir ve kişinin bunda başarılı olması uzun bir zamana yayılmış bir pratikten sonra mümkün olabilir. Başka bir deyişle, Speer'in kendisinin Üçüncü Reich boyunca kendini-aldatma halinde olduğu konusunda kendisini ikna etme çabası bir kendini-aldatma süreci olabilir ve günlük yazma ediminin kendisi tam da buna hizmet etmiş olabilir.

Kaynaklar

Audi, Robert. "Self-deception, Rationalisation, and Reasons for Acting," *Perspectives on Self-deception* içinde, der. Brian P. McLaughlin ve Amelie O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1988.

Davidson, Donald. "Deception and Division," *Problems of Rationality* içinde. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Davidson, Donald. "Paradoxes of Irrationality," *Problems of Rationality* içinde. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Dupuy, J. P. "Who Is Fooled?" *Self-Deception and Paradoxes of Rationality* içinde, der. J.P. Dupuy. Stanford: CSLI Publications, 1998.

Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals, çev. Mary Gregor.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Mele, Alfred. *Self-Deception Unmasked.* Princeton: Princeton University Press, 2001.

Mele, Alfred. "Self-deception." *The Philosophical Quarterly*, 33: 133 (1983): 365-377.

Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*, çev. Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1974.

Rorty, Amelie Oksenberg. "User-friendly Self-deception." *Philosophy* 69: 268 (1994): 211-228.

Sereny, Gitta. *Albert Speer: His Battle with Truth.* New York: Knopf, 1995.

Speer, Albert. *Inside the Third Reich.* London: Sphere Books, 1971.

12 Alfred Mele, "Self-deception," *The Philosophical Quarterly*, 33: 133 (1983), s. 365.

Hafıza ve hatırlama: Aristoteles, çağdaş psikoloji ve Freud

Ömer Osmanoğlu

GİRİŞ

Hafıza ve hatırlamayı bir olayı, olguyu, durumu ya da kişiyi algılama, onu hafızaya alma ve sonraki bir zamanda onu geri çağırarak hatırlama biçimde ele almak mümkündür. Bu süreçte, duyu organlarından gelen uyarılar zihinsel olarak hafızada etiketlenmekte ve daha sonra olayın dökümü mevcut anda geri çağrılmaktadır. Süreç bu şekilde ele alındığında çevresel koşullar, kültür, yaş, bedensel durum, inançlar, kanaatler, algılama ve imgelem gibi birçok husus devreye girmekte ve bunların hepsi orijinal olay ya da durumla alakasını bir biçimde sürdürmektedir. Çünkü hatırlama, kişiyi her halükarda orijinal olayın hafızada yer tuttuğu haline sevk etmektedir. Mesele böyle ele alındığında hafıza ve hatırlamanın genel, evrensel, rasyonel yönleri kadar sübjektif ve duygusal yönleri de önem kazanmaktadır. Dış dünyanın nesnelliği ile algılama ve akletmenin evrenselliği bu iki olguyu genel kılarken aynı olay ya da durumun farklı kişilerin hafızasında farklı biçimlerde yer tutması süreci öznel bir muhtevaya dahil etmektedir.

Hafıza ve hatırlama yaşadığımız dünyada "birisi olabilmek" bakımından önemlidir. Hiçbir şeyi hatırlayamayan, dolayısıyla hafızası olmayan bir kişi dünyada tamamen hazırlıksız bir durumdadır. Hafıza ve hatırlama ise hayatı zamanın her noktasında tamamen yenilemek anlamına gelmektedir (Bloch, 2007, s. 55). Hafıza, "özgün bilgiler artık bulunmadığında uyarıcı, imge, olay, düşünce ve becerilerle ilgili bilgilerin korunmasında, geri çağrılmasında ve kullanılmasında rol oynayan süreçler" olarak tanımlanır. Hafıza, sadece

artık ortada olmayan bilgilerin saklanmasını veya önceki duyguların yeniden hissedilmesini değil, aynı zamanda mevcut anda neler yapılması gerektiğini, öğrenilen bilgilerin veya edinilen tecrübelerin yeniden hatırlanarak kullanılmasını da sağlamaktadır (Goldstein, 2013, s. 214).

Hafıza ve hatırlamaya dair yapılan tartışmaların son zamanlarda zihin felsefesi, psikoloji, sosyoloji, tarih, antropoloji, psikiyatri ve nöroloji gibi disiplinlerde daha fazla ehemmiyet kazandığı görülmektedir. Geçmişte özellikle felsefe ve tarih disiplini kapsamında ele alınan bu iki olgu, çağdaş dönemlerde insan bilimlerinde merkezi bir role sahip olmuştur. Hafıza ve hatırlamayı düşünce tarihinin gündemine esaslı bir biçimde ilk getiren filozof Platon'dur. Platon meseleyi daha ziyade epistemolojik ve teolojik bir mahiyette ele almış ve daha sonra Aristoteles tartışmayı daha da genişleterek hafızanın yanı sıra hatırlama ve geri çağırma olgularını psikolojik, fizyolojik, biyolojik ve natüralist bir çerçevede tartışmıştır. Daha sonraki dönemlerde Augustinus'tan Spinoza'ya, Nietzsche'den Bergson'a ve Freud'dan Lacan'a hafıza ve hatırlama hakkındaki tartışmalar felsefi ve bilimsel bir zeminde günümüze dek devam etmiştir. Bu tartışmalar, ana hatlarıyla, hafıza ve hatırlamanın mahiyeti, oluşumu ve işlevini anlamaya yoğunlaşmış durumdadır.

Aristoteles "Parva Naturalia" ("Doğa Hakkında Kısa Risaleler") [1] kapsamında tasnif edilen "Hafıza ve Hatırlama Üzerine" adlı eserinde bu iki konu hakkındaki düşüncelerini tartışır. Aristoteles bu eserinde hafıza ve hatırlatmanın ne olduğunu, bunların doğasını, oluşum sebeplerini ve bu etkilenimin ruhun hangi bölümünde gerçekleştiğini, ayrıca hafızadan bir anıyı geri çağırma olgusunu ve bunu başarılı kılan şartları ele alır. Aristoteles'in hafıza ve hatırlama teorisi duyum, algı, imgelem, düşünme ve diğer zihinsel yetiler veya durumlarla yakından irtibatlıdır.

Bu çalışmada, Aristoteles'in hafıza ve hatırlama teorisi ele alınmaktadır. Aristoteles'in fikirleri çağımızın düşünürleri tarafından hâlâ kabul gördüğü için bu teorinin çağdaş psikoloji bakımından taşıdığı anlamın ve psikanaliz ile irtibat noktalarının incelenmesi önem arz etmektedir. Çalışmanın amacı, Aristoteles'in konu hakkındaki görüşlerinin psikolojik, biyolojik ve psikosomatik yönlerine işaret etmek, modern psikolojiyi Aristoteles ile ilişkilendirmek ve özellikle Freud'un psikanalitik yöntemiyle arasındaki benzerlikleri tespit etmektir. Bu çaba, Aristoteles'in hafıza ve hatırlama teorisinin kendisinden sonraki döneme etkilerini görmek bakımından da ilgi çekici olacaktır.

HAFIZA VE HAFIZANIN NESNELERİ

Aristoteles'in hafıza (μνήμη, *mnēmē)*, hatırlama (αναμνήσεως, *anamníseos*), geri çağırma (ἀναμιμνήσκεσθαι, *anamimnískesthai*) hakkındaki teorisinin ana zeminini anlamak için öncelikle hafızanın nesnelerinin tespit edilmesi gerekmektedir. Aristoteles bunu yapmak

1 Parva Naturalia ve bazı bölümleri farklı uzmanlar tarafından çevrilmiş ve yorumlanmıştır. Bunlardan bazıları: Hammond 1902; Γρατσιάτος 1912; Tricot 1951; Mugnier 1953; Ross 1955; Hett 1975; van der Eijk 1994; Pigeaud 1995; Gallop 1996; Dönt 1997; Morel 2000; Repici 2003; Σωτηράκης, Ευσταθίου 2006; Bloch 2007.

için hafızanın geçmiş, gelecek veya şimdiki zamanla ilgisini kurmaya ve hafızaya konu olan unsurları zaman olgusunu esas alarak belirlemeye çalışır. Bu, aynı zamanda hafızanın mahiyetinin belirlenmesi bakımından da gereklidir. Hafıza günümüzdedir ama geçmişe aittir. Şimdiki zamanda 'geleceği hatırlamak' söz konusu değildir. Çünkü gelecek, ancak kanaat veya beklentinin bir konusu olabilir. Şimdiki zamanın hafızasından söz etmek de doğru olmaz, çünkü şimdiki zamanda hâlihazırda mevcut olan bir nesne hakkında onu hatırladığımızı söylemeyiz. Diğer yandan, bildiğimiz ve hakkında zaten akıl yürüttüğümüz bilimsel bir konuyu o anda hatırladığımızı söylememiz de isabetli değil, çünkü onu zaten biliyoruz. Dolayısıyla, şimdiki zamanda sadece duyum vardır ve duyumun konusu ne geçmiş ne de gelecektir. Duyum yoluyla sadece şimdiki zamanı biliriz. Buradan çıkan sonuç, hafızanın sadece geçmiş ile ilgili olduğu gerçeğidir (Aristoteles, 1931a:449b10-b15). Görüldüğü üzere, gelecek söz konusu olduğunda umut ve beklentiler, mevcut durum söz konusu olduğunda algılama (αἰσθάνομαι, aisthánomai), geçmiş söz konusu olduğunda ise hatırlama mümkündür. Fakat geçmişten beri geçmişle ilişkili olmak nasıl mümkün olabilir? Algılayarak mı yoksa düşünerek mi? Elbette hatırlayarak.

Hatırlama daha önce duyduğumuz ve algıladığımız ya da daha önce sahip olduğumuz düşüncelerle ilgilidir. Bir şeyi hatırlamak, hâlâ kavranacak nesneler ve süreçler olmaksızın duyum ve düşünce sonucunda sağlanır. Hatırlamak algılanmış veya düşünülmüş bir şeyin hatırlanmasıdır ve hatırlayan kişi bunun bir şekilde geçmişe ait olduğunun farkındadır. Hâlihazırda algıladığımız bir nesnenin gerçekte varlığı mevcuttur, oysa önceden algılanmış bir nesne artık dışta varlığı olan bir nesne değildir, çünkü artık mevcut değildir. Demek ki, hatırlamak bir şeyi hafızadan geri çağırmak anlamına gelmektedir ve bu nedenle hatırlamak geçmiş zamanı gerektirir. Dolayısıyla, hatırlama bir algılama ya da mutlak anlamda bir düşünme edimi olmaktan ziyade geçmişin deneyimlerinin hafızadan geri çağrılması anlamına gelmektedir.

O halde hafıza nedir? Aristoteles bu soruya açık bir biçimde şöyle cevap verir: "… hafıza ne duyum ne de kavrayıştır, fakat zamanın geçmesine bağlı olarak, bu ikisinden birine sahip olma durumu veya bunlardan birinden kaynaklanan etkilenimdir" (Aristoteles, 1931a:449b20).[2] Aristoteles'in yaptığı bir başka tanım ise şöyledir: "Ruhta duyum yoluyla üretilmiş olan şeylerin vücutta yer aldığı bölüme hafıza denir." Dolayısıyla hafıza, ruhun algılama neticesinde oluşturduğu imajların yer aldığı bölümün adıdır (Aristoteles, 1931a:450a30). Aristoteles bir diğer tanımda ise hafızanın ve onun genel ya da doğal hâli olan hatırlamanın imajlara sahip olma durumu olduğunu ve bu imajların temsilî görüntüler olduğunu belirtir (Aristoteles, 1931a:451a15).

Aristoteles'in yukarıda ileri sürdüğü görüşlerden çıkan sonuçlar şunlardır:
Şimdiki zamanın hafızası diye bir şey olamaz, çünkü şimdiki zamanda sadece duyumun nesnesi, gelecek ve onun beklentisi vardır. O halde hafızanın objeleri, nesneleri, konuları ya da durumları geçmişe aittir.

---

2 Etkilenim anımsatan, hatırlatan veya akla getiren ruhsal bir anlam içeriğine sahiptir. Bu nedenle etkilenim hatırlama, hayal etme veya rüya görme anlamalarına gelebilmektedir. Aristoteles etkilenim kavramını hafızayı değil, duyum veya algılama yoluyla uyarılmış olma durumunu ifade etmek için kullanır.

Tüm hafıza, zamanla meydana gelir. Yani hafıza bir şeyi algılayınca, bir şeyi öğrenince veya bir şeyi fark edince aniden oluşmaz, ancak belli bir süre geçtikten sonra oluşur.

Bu iki önermeden çıkan sonuç: Hatırlama hafızanın doğal bir işlevi olduğuna göre sadece zamanı algılayan canlılar hatırlayabilir ve zamanı, kendisi aracılığıyla algıladıkları yeti ya da organ[3] vasıtasıyla hatırlarlar (Aristoteles, 1931a:449b25). Yani, zamanı hangi yetimiz sayesinde algılıyorsak aynı yeti sayesinde de hatırlama edimini gerçekleştirmiş oluyoruz.

Görüldüğü gibi, zaman olgusu Aristoteles tarafından hafızanın ve onun nesnelerinin farkını ortaya koyabilmek için bir ön ayrım olarak kullanılmaktadır. Ama Aristoteles bunun yeterli olmadığının, yani daha fazla argümana ihtiyaç olduğunun farkındadır. Bloch'a göre (2007) buradaki ilk sorun, hafızanın nesnelerinin bizde nasıl üretildiğini belirlemekle ilgilidir. Algıda duyu izlenimi dış nesneyle üretilirken hatırlamanın ürettiği izlenimin kaynağı nedir? Hatırlamanın objelerini nasıl üretiriz? Bu işlemde hafızanın rolü nedir ve hafıza nasıl oluşur? (s. 59).

HAFIZANIN OLUŞUMU VE PHANTASIA

Aristoteles hafızanın ne olduğunu belirledikten sonra onun nasıl oluştuğunu açıklamaya girişir ki bu hiç de kolay bir iş değildir. Hafızanın ne algı ne de düşünce olduğunun belirtilmesi yeterli olmaz. Çünkü hafızanın algılama ve düşünme ile bariz bağlantıları mevcuttur. Bunu yapmanın en iyi ya da en pratik yolu düşünmenin nasıl gerçekleştiğini gözden geçirmektir. Aristoteles'e göre insan, *phantasia* (φαντασίαι, imgelem) yetisi aracılığıyla düşünür. Tahayyül veya hayal gücü olarak da bilinen *phantasia* algının bir görüntüsü veya ifadesi olmak bakımından duyusal deneyimleri yargılamaya yarayan bir yeti, bilişsel bir işlevdir. Diğer bir ifadeyle, algılanabilir olan ile kavranabilir olan arasındaki gerekli bağlantı *phantasia* aracılığıyla kurulur. Düşünce algıdan bağımsız gerçekleşemez, algılanan şeylerde ve algının gerçekleştiği şeylerle olan bağlantıdan dolayı gerçekleşir (Aristoteles, 2014:428b10-20). Bu nedenle, hafıza açık bir biçimde, ruhun bölümleri arasında *phantasia*nın ait olduğu bölümün bir fonksiyonudur ve esasen algılamayla ilgilidir. Tasvir edilebilir tüm nesneler, mesela duyumsanabilir olanlar (*aistheta*) doğrudan doğruya hafızanın nesneleriyken tasviri zorunlu bir biçimde gerektiren nesneler, mesela akledilir olanlar (*noeta*) hafızanın ileneksel nesneleridir (Aristoteles, 1931a:450a20-a25). Akıl Aristoteles'e göre, hatırlama ve *phantasia* gibi, duyular tarafından sağlanan malzeme üzerinde çalışır (Barash, 2007, s. 16). Ama hafıza akıldan ziyade algılamayla ilgilidir. Öte yandan insan algılar sayesinde imajlar (tasvirler, görüntüler) oluşturur ve bunlar aracılığıyla düşünür. Düşünmek, tıpkı bir nesnenin şemasını ya da taslağını çıkarmak gibidir. Bizler düşünürken niceliği belirsiz şeyleri nicelmiş gibi düşünür ya da belli nicelikteki şeyleri nicelikten soyutlayarak düşünürüz (Aristoteles, 1931a:449b30-450a5). Buradan da anlaşıldığı üzere hafıza, dış dünyanın algılanması neticesinde oluşan imgelerin muhafaza edilmesidir. Dolayısıyla Aristoteles için hem *phantasia*

3 "kendisi aracılığıyla algıladıkları organ" olarak da çevrilebilir. Burada kast edilen organ kalptir. (Bloch)

hem de hafıza, temsilleri salt zayıf kopyalar olan algısal imgede kök salmıştır (Barash, 2007, s. 15).[4]

İnsan, nesnelerin büyüklüğünü ve devinimini zamanı kavradığı yeti aracılığıyla, yani hafızanın yetisi aracılığıyla idrak eder. Nesnelerin büyüklük ve devinim bakımından kavranması algılamanın birincil yetisi olan ortak duyumun (sensus communis)[5] bir etkilenimi olan imajları gerektirir. Bloch (2007) bunu şöyle yorumlar: Zaman yalnızca ortak duyuma aittir, yani zamanın algılanması beş duyunun içinde gerçekleşen bir şey olmalıdır. Zaman, ortak duyum içinde algılandığına göre hafızanın kökeninde de ortak duyum mevcuttur (s. 61). Aristoteles'e göre, sadece duyumsanabilir olan nesneler değil, aynı zamanda zihinsel nesnelerin hafızası da imajları gerektirir. Bu nedenle hafıza doğrudan doğruya ve esasen algılamanın birincil yetisine aitken, ruhun (aklın) yetisine ise sadece ileneksel olarak aittir (Aristoteles, 1931a:450a10). Bu da Aristoteles'in, hafızayı düşünmeden tamamen ayırdığı anlamına gelmektedir. Fakat diğer yandan, düşünce ve hafızanın en azından bazı durumlarda açıkça birbirine bağlı olduğu Aristoteles'in gözünden kaçmaz. Bu bağlantıyı sağlayan unsur ise yukarıda da belirtildiği üzere *phantasia* yetisidir. Hafıza ve *phantasia* özdeş olmasalar da en azından işlevlerinde benzerlik söz konusudur. Çünkü düşünme bizdeki imajlar üzerinde yapılır, *phantasia* ise imajlar sayesinde bizde oluşan işlevdir. İmajlar olmadan düşünemediğimize göre düşünme de *phantasia* yetisinin kapasitesine bağlıdır. Hafıza ile *phantasia* arasındaki fark ise şudur: *Phantasia* öncelikle düşünce için bir araç olarak kullanılabilecek bir kapasiteyken, hafıza genel olarak bir insanın yaşamını teşkil etmeye ve tutarlılık sağlamaya hizmet edecektir (Bloch, 2007, s. 62).

Aristoteles'e göre sadece insanlar değil, akla ve muhakemeye sahip olan diğer varlıklar ve belli bazı canlılar da hafızaya sahiptir. Eğer hafıza sadece aklın bir fonksiyonu olsaydı düşük seviyedeki hayvanların çoğunun böyle bir niteliği olmazdı, ama muhtemelen, bu durumda, ölümlü hiçbir varlık hafızaya sahip olmazdı. Diğer yandan, hafıza sahibi olmak için zamanı algılama yetisine sahip olmak gerekir ve bu tüm canlılara ait bir özellik değildir. İnsan gördüğü, duyduğu ve öğrendiği şeyleri hafızasında muhafaza eder ve onları bilfiil hatırladığında bu eyleme 'önceki' bilincini de katar. 'Önceki' ile 'sonraki'nin ayrımı zaman içinde bir ayrım olduğuna göre ancak zamanı algılayan canlılar hatırlayabilir (Aristoteles, 1931a:450a15-450a20).

*Phantasia*da sadece imajların etkilenimi mevcutken ve imajlarla alakalı asıl olay hâlihazırda mevcut değilken sonradan bunu hatırlamak nasıl mümkün olabiliyor? Çünkü hafızaya nesne değil, onun izlenimi alınmaktadır. Duyusal uyarımlar neticesinde gerçekleşen algılama, duyum izlenimlerinin damgasını taşır (Aristoteles, 1931a:450b5). Ama kişi hatırladığında hatırladığı şey, bu iz bırakmış etkilenim midir yoksa bunun kaynağı olan dıştaki mevcut nesnel şey midir? Kişinin bilfiil hatırladığı izlenimlerdir, çünkü ancak

4 Benzer bir yaklaşım Henri Bergson'da da görülmektedir. Bergson, bilinç ile şeyler arasında, madde ile tin arasındaki temas noktasını tespit etmek bakımından hafızanın algının içine yeniden dahil edilmesi gerektiğini ileri sürer (Bergson, 2007, s. 49).

5 Sensus communis: Tüm insanların ortaklaşa olarak paylaştıkları makul şeyleri algılama, anlama ve yargılama yeteneği. Ross'a göre Aristoteles'te sensus communis beş duyunun dışında bir duyu değil, beş duyunun hepsinin özünde varolan ortak bir doğadır (Ross, 2002, s. 166).

geçmişin nesneleri hatırlanır, şimdinin nesneleri ise algılanır. Hatırlamak hâlihazırda mevcut olmayan şeyler için geçerlidir, çünkü mesela bir panoda boyanmış bir resim, aynı anda bir resim ve bir temsildir (benzerlik). Yani, her ikisinin varlığı aynı olmadığı halde hem resim hem de temsil olarak düşünülebilir. Yani, asıl hatıralar zihinde 'sûret' olarak işaretlenerek 'asıllarından' ayırt edilmektedir. Bunlar sadece zihnin nesneleridir ve zihin normalde bu ikisini ayırmaktadır. Diğer yandan hatırlama esnasında, içteki anımsatıcı (mnemonic) bir imaj hem bir tefekkür nesnesi olan kendi başına bir şey olarak hem de başka bir şeyle ilişkisinde bu başka şeyin görüntüsü olarak düşünülebilir. Kendi başına düşünüldüğünde, izlenim veya etkilenim sadece bir tefekkür nesnesi veya bir görüntüdür; fakat başka bir şeyle ilişkili olarak dikkate alındığında aynı zamanda anımsatıcı bir simgedir (Aristoteles, 1931a:450b10-450b30). Örneğin, belirli bir ağaçla ilişkisini kurmadan zihnimdeki "ağaç"ı hatırladığımda bu kendisini bir düşünce olarak sunar fakat bu, belli bir olaya dair içimdeki görüntüler dizisi itibarıyla anımsatıcı bir simge olarak da kendisini sunabilir. Bloch, yerinde bir tespitle, hafızanın kendi içindeki imajlardan haberdar olma durumu ile bunları geçmişte yaşanmış şeyler olarak görme durumunun bir kombinasyonu olduğunu belirtir. Bu, hafızanın nihai tanımıyla açıkça ortaya çıkmaktadır (2007, s. 71).

HATIRLAMA VE HAFIZADAN GERİ ÇAĞIRMA

Aristoteles hatırlama ve "geri çağırma" arasındaki farkın bilincindedir ve bu iki durumu ayırmak konusunda oldukça titiz davranmaktadır. Gündelik yaşamda hafıza ve hatırlama birlikte çalışır ve bu anlamda hatırlama hafızanın olağan bir durumudur. Hatırlama, önceden yaşadığımız veya edindiğimiz bir şeyi bize getirdiği için hafızaya benzer. Oysa, hafıza ve geri çağırma anlamındaki hatırlama aynı şey değildir. İnsan algıladığı veya düşündüğü şeyleri her an ve sürekli hafızaya alıp hatırlamaz. Dış dünyaya dair olay ya da olgular algılama yoluyla belirli imgeler, izlenimler ya da hatıralar biçiminde hafızayı oluşturur. Bu bakımdan hafıza ve hatırlama insanın dünyayla kurduğu olağan ilişki biçimidir. Diğer yandan nesne, olay, kişi ya da durumlar aynı olsa da onların izlenimleri aynı anda hem kişiden kişiye değişmekte hem de zamanın geçmesiyle farklı muhtevalara sahip olabilmektedir. Bu açıdan hatırlama ile hafızadan geri çağırma arasında önemli farklar mevcuttur. Şimdi bu farkları anlamaya çalışalım.

Aristoteles'in hafıza hakkındaki teorisi aynı zamanda geri çağırma hakkındaki fikirlerinin temelini teşkil etmektedir. Hatırlama ne hafızanın 'kurtarılması' ne de orijinalinin 'geri kazanılması'dır; çünkü bir şeyin ilk kez öğrenilmesiyle veya belirli bir duygunun ilk kez tecrübe edilmesiyle hafıza oluşmaz. Hafıza ancak kişi duyumsama (*aisthesis*) veya doğru kavrayış (*upolepsis*) gibi bir etkilenime sahip olduğunda veya kişide bir etkilenim ortaya çıktığında oluşur (Aristoteles, 1931a:451a20). Nitekim hafıza orijinal duyu deneyiminin ruhun ilgili bölümünde (*phantasia*) yerleşip kurulmasıyla eş zamanlı olarak yerleşip inşa olmaz. Bu nedenle hafıza, orijinal tecrübenin üzerinden zaman geçinceye kadar içkin olmayan bir etkinliktir. Aristoteles bu durumu şu şekilde açıklar: "Çünkü kişi daha önce gördüğünü ya da tecrübe ettiğini hatırlar, şimdi ne yaşadığını hatırlamaz; orijinal deney-

imin ânı ile hafızanın ânı asla aynı değildir." (Aristoteles, 1931a:451a25).

Hafızanın kazanılması için algı neticesinde oluşan deneyimlerin üzerinden belirli bir zamanın geçmesi gerekir. Hatırlama ise orijinal duyumun ya da diğer deneyimin devam eden bir sonucu olarak apaçık mümkün hale gelir. Mesela, her gün kullandığım masayı ve üzerindeki kalemi hatırlamak için bir çaba göstermeme gerek yok, çünkü bunlar hafızamda yerleşmiş durumda. Oysa beş yıl önceki bir olayı hatırlamak için onu hafızamdan geri çağırmam gerekir. Hatırlama ile geri çağırma arasındaki fark kendisini tam da bu noktada gösterir: Hafızadan geri çağırma, belli bir unutma aralığından sonra kişinin önceden sahip olduğu bazı bilimsel bilgileri, bazı duyumları ya da bazı diğer deneyimleri geri kurtarması anlamına gelmektedir. Bu kurtarma, aynı zamanda sözü edilen şeylerden herhangi birisinin hatırlanması anlamına da gelmektedir (Aristoteles, 1931a:451a30). Buradaki fark şudur: Hatırlama zorunlu olarak geri çağırma anlamına gelmez ama geri çağırma her zaman hatırlama anlamına gelir. Geri çağırma için hafızanın gerçekleşmiş olması gerekir, gerçekleşmemiş bir hafızadan geri çağırma doğal olarak mümkün değildir (Aristoteles, 1931a:451b5). Aristoteles geri çağırmayı, önceden var olan fakat ortadan kaybolan bir şeyi bilinçte yeniden kurma olarak da yorumlar ama bunun için bir takım şartların varlığını gerekli görür. Yani, bilinçte var olan ama belirli bir zaman aralığından sonra kaybolan bir şeyi geri çağırdığını iddia eden birinin bu iddiası doğru da olabilir yanlış da olabilir. Çünkü kişinin aynı öğretmenden iki kez öğrenmesi veya aynı gerçeği iki kez düşünerek keşfetmesi de mümkündür.

Aristoteles'e göre iyi bir hafızaya sahip olmakla geri çağırmada hızlı olmak farklı şeylerdir. Geri çağırma, hafıza içeriğinin sadece kronolojik olarak sıralanmış olması bakımdan değil, aynı zamanda insan da dahil olmak üzere diğer canlıların çoğunun hafızaya sahip olması bakımından da hatırlamadan farklıdır. İnsan dışında bilinen canlılardan hiçbiri geri çağırma yetisine sahip değildir. Çünkü geri çağırma Aristoteles'e göre bir "çıkarım biçimi"dir. Eskiden gördüğü, duyduğu veya sahip olduğu bazı deneyimlere dair çıkarımları geri çağırmaya gayret eden kişi bakımından bu süreç sanki bir çeşit soruşturmadır. Bu soruşturma sadece düşünüp taşınma yetisi bahşedilen canlılara aittir (Aristoteles, 1931a:453a5-a10).

Hatırlama ve hafızadan geri çağırma hakkında Aristoteles'in şimdiye dek ileri sürdüğü iddiaları şu şekilde özetlemek mümkündür: Hafıza ancak duyumsama veya idrak gibi bir etkilenime sahip olduğunda oluşur. Hafıza orijinal duyu deneyiminin *phantasia*da yerleşip kurulmasıyla eş zamanlı olarak kurulmaz. Orijinal deneyimin üzerinden zaman geçtikten sonra hafızadan söz edilebilir.

Hatırlama hafızanın olağan bir durumudur. Hatırlama hafızanın kurtarılması ya da orijinalinin geri kazanılması değildir. Hatırlama ancak orijinal duyumun ya da diğer deneyimlerin devam eden bir sonucunda mümkün olur.

Hafızadan geri çağırma, önceden sahip olunan bilgi, duyum veya diğer deneyimlerin belli bir zaman geçtikten sonra, bir unutma aralığının akabinde geri kurtarılmasıdır. Barash'ın (2007) da dediği gibi, hafıza geçmiş duyu imgelerinin zihinde tutulması, hatırlama ise geçmiş imgelerin bilinci olmak durumundadır. Hatırlama hafızada bulunan

geçmiş imgeleri kullanmaya muktedir olmak anlamına gelir (s. 15).

Hatırlama zorunlu olarak geri çağırma anlamına gelmez ama geri çağırma her zaman hatırlama anlamına gelir.

Geri çağırma öğrenme ve keşfetmeden farklıdır. Çünkü geri çağırma orijinal olarak öğrenilenlerin üzerinden aşmak suretiyle bazı şeylerin varlığını geri çağırmak anlamına gelmektedir (Aristoteles, 1931a:451b5). Yani geri çağırma, öğrendiklerimizin ötesine uzanan içten bir başlangıç noktası nedeniyle gerçekleşir.

Hafıza birçok canlıya mahsustur, oysa geri çağırma anlamında hatırlama bir tür "çıkarım biçimi" olduğu için sadece insana mahsustur.

Görüldüğü üzere, hafıza ile geri çağırma geçmişteki olaylara dairdir ama bu iki olgu arasında önemli farklılıklar mevcuttur. Aristoteles her ne kadar, geri çağırma işlemini gelişmiş bir hafıza biçimi olarak yorumlayan Platon'dan bazı noktalarda ilham almışsa da hafıza ile geri çağırma arasında bazı temel farklar ortaya koyar. En temel husus, hafızanın algılayan ruha, geri çağırmanın ise düşünen ruha ait olmasıyla ilgilidir. Bu nedenle, hafıza algıyla, geri çağırma ise düşünmeyle oluşur. Geri çağırma aslında belirli bir düşünce biçimidir ve hafıza gibi değildir. Algılama yeteneğine ve fiziksel olarak uygun duyu organlarına sahip olan birçok canlı hatırlar ama bilinen canlılar arasında yalnızca insan hatırlamak amacıyla hafızadan geri çağırır. Hafıza ile geri çağırma arasındaki bir diğer fark şudur: Hafıza, belli bir koşul veya durumdayken bir görüntüye sahip olmak dışında bir şey gerektirmez. Geri çağırma ise bir düşünce süreci içine girmek demektir. Görüntüleri bir hedef doğrultusunda araştırarak hatırlarız ve hedefe ulaştığımız anda geri çağırma sürecini durdururuz. Ulaşılan imajı muhafaza edersek, bu hafızanın bir durumu haline gelebilir, aksi takdirde onu kaybederiz ve sonradan onu tekrar hatırlamak veya tekrar öğrenmek zorunda kalırız (Bloch, 2007, s. 76).

HAFIZADAN GERİ ÇAĞIRMA SÜRECİ

Aristoteles "Hafıza ve Hatırlama Üzerine" adlı çalışmasının II. bölümünün neredeyse tamamını geri çağırma sürecini çözümlemeye ayırır. Bloch, Aristoteles'in hafıza ile geri çağırmayı ayrı kategorize etmesini isabetli bulur. Çünkü "pasif hafıza"nın aksine geri çağırma, bir tür aktif arama veya diğer bir deyişle bir tür çıkarımdır. Bu nedenle bir şeyi hafızadan geri çağırma, entelektüel bir kapasite ve kişinin içinde gerçekleşen bir süreç gerektirir. Ve çıkarsamaya ait bu süreç kişinin kendi içinde kurulur (2007, s. 72).

Aristoteles öncelikle başarılı bir geri çağırma için gerekli olan şartlar üzerinde durur ve geri çağırma sürecinin ampirik zeminini belirlemeye çalışır. Hafızadaki belirli bir şeyi geri çağırmak için, doğası gereği normal bir düzende onu sağlayan başka bir hareketin varlığı gerekir. Doğada hareketler birbiri ardına, doğal bir düzen içinde gerçekleşir. Geri çağıran kişi, birbirine bağlı iki hareketten ilkini deneyimlediğinde, sürekli olarak ikincisini de deneyimleyecektir. Mesela kişi sütten beyazı, beyazdan sisi, oradan da nemi, eğer anımsamak istediği bir mevsimse, oradan da sonbaharı ('sislerin mevsimi') hatırlar (Aristoteles, 1931a:452a15). Ancak doğal düzen yerine alışkanlıkla ilgili bir devinim geri

çağrılacaksa, çoğu durumda iki hareketten önce ikincisi, ardından ilki deneyimlenecektir (Aristoteles, 1931a:451b10). Mesela, cüzdanını kaybeden birisi evvela cüzdanı alışkanlık eseri sıklıkla koyduğu yere bakacaktır, eğer bulamazsa hareketlerini geriye doğru çağırarak en son bulunduğu konumdan bir öncekini ve böylece ilk bulunduğu konumu hatırlamaya çalışacaktır. Bu nedenle, alışkanlık durumunda aradığı bir hareketi deneyimleyene kadar önceki bazı hareketleri deneyimleyecektir. Fakat doğru hareketi takip edememe ihtimali vardır ve bu bağlamda hatırlamaya yönelik alışılmış hareketler doğal olan zorunlu hareketlerden farklıdır (Bloch, 2007, s. 39). Hatırlamaya çalışırken, kişi hatırlamak istediği şeye ulaşabileceği dizide bir nokta arayacaktır. Kişinin kendisi tarafından kurulan bir dizi sıklıkla tekrarlanıyorsa alışkanlık oluşacaktır ve hatırlama sürecinde alışkanlık doğaya eşittir. Alışkanlıkta hataya düşmemek ve doğru hareketi takip edebilmek, yani başarılı bir geri çağırma gerçekleştirmek için şu üç kriteri dikkate almak gerekir: Dizideki devinimlerin benzerliği, zıtlığı veya aralarındaki yakın bağlantı (Aristoteles, 1931a:451b15-25).[6]

Geri çağırma için başlangıcı ve bitişi birbirinden uzak olan hareket dizilerinden ziyade birbirlerine yakın olan hareketler dikkate alınmalıdır. Bunu sağlamak için, yukarıdaki şartlarla bağlantılı olarak yeniden uyandırılmak istenen hareketin devamı olan bir başlangıç noktası sağlamak gerekir. Bu, geri çağırma girişiminin en hızlı ve en iyi şekilde başarıya ulaşmasının şartıdır. Açıktır ki, sabit bir sırayla düzenlenmiş şeyleri hatırlamak daha kolayken, kötü düzenlenmiş konular zorlukla hatırlanır (Aristoteles, 1931a:451b25-30). Bu bakımdan geriye çağırma, kişinin sadece kendi çabasıyla, başlangıç noktasından sonraki döneme geçmesinin mümkün olduğu yeniden öğrenmeden farklıdır. Diğer yandan kişi, geri çağırmayı kendi kendine yapamıyorsa, ancak bir başkası aracılığıyla yapması gerekiyorsa demek ki artık hatırlamıyordur, yani kişi artık tamamen unutmuştur ve bu yüzden de geri çağıramayacaktır. Fakat kişi o an hatırlayamasa bile bunu yapabilmeye uğraşır ve sonra aradığı şeyi keşfeder. Bunu yapabilmek için birçok hareketi sırasıyla kurması ve hatırlamak istediği gerçeğin devamına ulaştıracak bir hareketi üretmesi gerekmektedir. Kişiyi istenen harekete teşvik edebilen bu hareketin onun zihninde potansiyel olarak mevcut olması gerekir (Aristoteles, 1931a:452a-a10). Demek ki geri çağırma, kişinin bilinçli bir şekilde, kendi içindeki hareketlerden yola çıkarak gerçekleştirdiği bir işlemdir. "Çünkü hatırlama, kavradığımız üzere, esas olarak kişinin kendi bilincini ima eder." (Aristoteles, 1931a:452b25).

Geri çağırmanın başarılı olması, yani bir noktadan diğerine hızlıca geçebilmek için, yukarıda da belirtildiği gibi, kişinin bir başlangıç noktası yakalaması gerekir. Aristoteles, genel olarak, her şeyin arasındaki orta noktanın bunlardan herhangi birine ulaşmak için en iyi anımsatıcı başlangıç noktası olduğunu belirtir. Çünkü kişi daha önce hiç hatırlayamadıysa ortaya ulaştığında hatırlar, zaten bunu yapamazsa hiçbir şey ona hatırlama konusunda yardımcı olamaz (Aristoteles, 1931a:452a15). Kişinin aynı başlangıç

6 Platon'a göre anımsama bazen birbirine benzeyen, bazen benzemeyen şeylerden dolayı meydana gelir. Fakat bir şey benzer şeyler dolayısıyla hatırlanırsa, bir düşünce, bu şeyin hatırlanan şeye benzeyip benzemediği düşüncesi ile akla gelir. Görülen bir şey, kendisine benzeyen veya benzemeyen başka bir şeyi düşündürdüğünde anımsama gerçekleşir (Platon, 1989, 74b-d).

noktasından başlamasına rağmen bazen hatırlayıp bazen hatırlayamamasının nedeni, aynı başlangıç noktasından çeşitli yönlere hareket yapabilmesinin mümkün olmasıdır.[7] Bu durumda eğer zihin eski bir yoldan, mesela doğanın akışına uygun bir yoldan hareket etmediyse daha alışılagelmiş yoldan hareket etme eğilimi gösterir. Sıklıkla düşündüğümüz şeyler, bir tür alışkanlık haline geldiği için daha hızlı hatırlanır. Zira burada sık sık olma durumu, doğanın düzenliliğini üretme eğilimindedir (Aristoteles, 1931a:452a25).

Aristoteles hafızadan geri çağırmanın zaman ve mekan olgularıyla yakından ilgili olduğunu vurgular. Öncelikle, geri çağırmak isteyen bir kişi geri çağırmak istediği zamanı kesin bir ölçüyle ya da belirsiz bir biçimde kavramış olmalıdır (Aristoteles, 1931a:452b5).[8] Kişi zihninde zaman aralıklarını ayırabildiği gibi uzamsal büyüklükleri de ayırabilir. Bunu orantılı bir zihinsel (ruhsal, aklî) hareketle yapar. Çünkü düşüncede nesnelere ve olaylara 'benzer' şekiller ve hareketler mevcuttur ve bütün içsel nesneler harici nesnelerle orantılıdır (Aristoteles, 1931a:452b10-b20). "Böylece, nesneye karşılık gelen hareket ile onun zamanına karşılık gelen hareket aynı olduğunda kişi bilfiil olarak hatırlar." Aristoteles'e göre, zamana cevap veren hareket iki çeşittir: Kişi bazen bir gerçeği hatırlarken belirgin bir zaman mefhumuna sahiptir, bazen de değildir. Gerçek zamanın tespit edilmesi neticesinde gerçekleşen geri çağırma daha fazlasını, aksi ise daha azını geri çağırmayı sağlar. Zamanı kesin olarak hatırlamasak bile bir şeyler hatırlarız ama ne zaman meydana geldiğini bilemeyebiliriz (Aristoteles, 1931a:452b30).

ÇAĞDAŞ PSİKOLOJİ VE ARİSTOTELES'İN TEORİSİ

Aristoteles'i çağdaş psikolojideki gelişmeler itibarıyla değerlendirmek oldukça ilginç sonuçlar doğuracaktır. Bazı uzmanlara göre, Aristoteles'in iki hafıza biçimini tasvir etmesi onu modern filozof ve psikologların tanımlamalarıyla örtüştürmektedir. Bazıları ise Aristoteles'in hafıza ve geri çağırma arasında ayrım yaptığını, ama yine de hem ruhsal hem de aktif hafızanın onda net bir biçimde ayrışmadığını düşünür (Bloch, 2007, s. 77). Elbette

---

7 Bergson bu duruma bizatihi imgelerin de yol açabileceğini belirtir. Zira Bergson'a göre hafıza imgelerin bir kalıntısıdır. İmgeler bizim şimdiki zaman imgelerimizle sürekli karışmakta, hatta bunun yerine bile geçebilmektedir. Şimdiki zamandaki deneyim geçmişte edinilmiş deneyimle sürekli tamamlanarak zenginleşir ve edinilen deneyim giderek büyüdüğünden nihayetinde diğer deneyimi kapsar ve istila eder. Ayrıca, geçmişteki sezgiler de hafızadaki tüm ardışık olaylar dizisine bağlı olduğu için şimdiki zamanda alınan kararları aydınlatıp gerçek sezginin yerini değiştirebilir. Çünkü şimdiki zamandaki gerçek sezgi, anıları çağırarak onlara bir beden verir, onu faal ve güncel kılar. (Bergson, 2007, s. 49-50). İmgeler ve geçmiş sezgilerin yanı sıra anılar da hatırlama edimini önemli ölçüde etkilemektedir. Çünkü algılarla anılar bazen birbirine karışır. Bir anı içine dahil olduğu bir algının yapısını ödünç alarak yeniden varolabilir. Dolayısıyla algı ve anı, daima birbirlerine nüfuz etmekte ve kendi tözlerindeki unsurları değiş tokuş etmektedir. Bergson'a göre modern psikoloji saf algı ile saf anıyı bütünleşik ve eşitsiz bir biçimde karma ve basit olarak ele almak suretiyle hafıza teorisini bozmaktadır (Bergson, 2007, s. 50-51).

8 Platon'a göre kişi daha ziyade zamanın ve dikkatsizliğin unutturmuş olduğu şeyleri hatırladığında anımsama adı verilen bir uyku karşısında bulunduğunu fark eder (Platon, 1989, 73e).

Aristoteles'in hafıza, hatırlama ve aynı zamanda rüyalar hakkındaki teorileri kendi çağında ulaştığı bilimsel keşiflere, daha önceki filozofların bu konular hakkında başlatıp yürüttüğü felsefi tartışmalara dayanmaktadır. Fakat şuna dikkat çekmek önemlidir: Aristoteles'in hafıza ve hatırlama konusunda Platon'un çok ötesine geçmesi[9] ve bilimsel verileri olabildiğince kullanması onu günümüzdeki bilimsel mantık ve metodolojiye oldukça yaklaştırmaktadır. Canlılara dair kapsamlı incelemelerde bulunması ve teorilerinde bilimsel bulgulara yoğun bir biçimde yer vermesi Aristoteles'in teorisindeki güçlü yanlardır. Onun duyum, algılama ve rüyalar konusunda olduğu gibi hafıza ve hatırlama konusunda da bilimsel bir yaklaşım sergilediği hemen göze çarpmaktadır. Şimdi Aristoteles'i çağdaş psikolojideki gelişmeler ışığında ana hatlarıyla değerlendirmeye çalışalım.

Hafıza hakkında yapılan çalışmalar 19. yüzyılda büyük bir çeşitlilik göstermeye başlamıştır. Gustav Fechner'in (1801-1887) öncüsü olduğu "psiko-fiziksel paralelizm" yaklaşımı psikoloji çalışmalarını önemli ölçüde etkilemiştir. Bu yaklaşım hafızanın anlaşılmasında zihni ve bedeni paralel bir biçimde ele almaktadır. Beden ile ruhun fiziksel ve psikolojik bakımdan birbirine bağlı olduğunu düşünen Fechner hafızanın anlaşılması için bedenin de anlaşılması gerektiğini savunur. Aslında Aristoteles'in yaptığı da bundan başka bir şey değildir.[10] Beden incelemesi fizyolojik, biyolojik ve nörolojik bir inceleme

---

9 Platon ile Aristoteles'in konuya yaklaşımları başlıca iki alanda farklılık gösterir. İlk olarak, Platon'un hafıza ve hatırlama konusunu müstakil olarak ele almadığı görülmektedir. Hatta Platon hafıza konusuna neredeyse hiç değinmemiştir. Platon'un önceliği ruh göçü kapsamında öğrenme ile hatırlama arasındaki ilişkiyi kurmaktır. Diğer yandan, Platon *Phaidon* ve *Menon* diyaloglarında hatırlama konusunu metafizik/ontolojik bir kapsamda yorumlamıştır. Platon'un hatırlama teorisi Pythagorasçı ruh göçü anlayışının etkilerini taşımaktadır. Platon *Phaidon* diyalogunda öğrenme ile hatırlama arasındaki ilişkiyi kurarken şimdi hatırladığımız şeylerin önceki bir zamanda öğrenilmiş şeyler olduğunu ileri sürer. Ruhun ölümsüz olması, insanların her şey hakkında hakikati kendiliklerinden bulabilecekleri anlamına gelir (Platon, 1989, 72e-73b). Çünkü bir şeyi hatırlamak o şeyin önceden görülmüş, işitilmiş veya herhangi bir şekilde algılanmış olmasını gerektirir. Ama bu işlemler yapılırken kişi aynı zamanda algıladığı şeyden kaynaklanmayan başka şeyleri de düşünür. Platon'a göre kişi aslında o anda, düşündüğü şeyi hatırlamaktadır (Platon, 1989, 73c). Platon'a göre insan; eşitliği, büyüklüğü ve bunlar aynı tabiatta olan bütün şeyleri ve ayrıca kendinde güzeli, kendinde iyiyi, doğruyu, kutsalı, "mutlağın mührü" ile damgalanan bütün şeylerin bilgisini dünyaya gelmeden önce edinmiştir. Böyle olunca bilmek, kazanılmış bilgileri muhafaza etmektir, onları unutmamaktır; dolayısıyla unutmak öğrenilen şeyleri kaybetmektir. İnsan dünyaya gelmeden önce edindiği bilgileri dünyaya gelirken unutur; daha sonraları da, duyuların yardımıyla önceden bildiği şeyleri yeniden elde eder ve böylece öğrenme gerçekleşir. Öğrenmek, "bizim olmuş olan bilgiyi yeniden elde etmek", dolayısıyla hatırlamaktır (Platon, 1989, 75c-76e). Platon, bu teorisini *Menon*'da da tekrarlar. Burada da, öğrenmenin hatırlamak olduğunu, insanın önceden bilmediği ama içinde bilgilerin mevcut olduğunu savunur. Dolayısıyla insan, içinde bulunan fakat henüz bilmediği şeyler hakkında da doğru hükümler verebilir. Platon'a göre bilgiyi insan kendiliğinden bulur, onu yeniden hatırlar (Platon, 1942, 85c-d). Platon'un kısaca özetlenen bu görüşleri meselenin onun açısından taşıdığı önemi göstermektedir. Oysa Aristoteles hatırlama konusunu sadece metafizik/ontolojik bakımdan değil biyolojik, fizyolojik, psikolojik ve natüralist çerçevede ele almaktadır. Diğer yandan Aristoteles hafıza, hatırlama ve geri çağırma kavramları arasındaki ayrımı da belirginleştirmekte ve her birisini ayrı ayrı tanımlayarak aralarındaki ilişkiyi kurmaktadır. Aristoteles'in, bu konu hakkında müstakil bir eser kaleme almış olması konunun onun açısından taşıdığı önemin de bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

10 Henri Bergson ve Sigmund Freud da rüyalar ve hafıza konusunu ruh-beden bütünlüğü içinde ele

olduğu için hafıza konusu bu alanların da temel konusu olmak durumundadır. Franz Joseph Gall (1758-1828) beynin haritasından hareketle "frenoloji" yaklaşımını geliştirmiş, duygu ve davranışların kafatasındaki belirli bölgelerle irtibatlı olduğunu savunmuştur. Daha sonra Jean Pierre Flourens (1794-1867) kafatasının şekli ile beyin dokusunun şeklinin örtüşmediğini görerek "lokalizasyon" yönteminin işe yaramadığını ileri sürmüştür. Ama daha sonraki dönemlerde, Paul Broca (1824-1880) konuşma merkezinin yerini beyinde lokalize etmiş, Carl Wernicke (1848-1905) ve Augusta Déjerine-Klumpke (1859–1927) de onu destekleyen bulgulara ulaşmıştır. Bu çalışmaları Karl Lashley'in (1890-1958) öğrenme konusundaki araştırmaları takip etmiştir. 1970'lerden sonra ortaya çıkan beyin görüntüleme teknikleri lokalizasyon çalışmalarında devrim yaratmış, PET ve FMRI gibi yöntemler kan akışının değişiklerini izlemek suretiyle beyinde farklı bölgelerin saptanmasını sağlamıştır. Beynin elektriksel faaliyetlerini ölçen EEG ve MEG'le birlikte beynin sol ve sağ lobları hakkında önemli bilgiler sağlanmıştır (Schultz ve Schultz, 2007, s. 105-125; Solso ve diğerleri, 2007, s. 41-58).

Yukarıda kısaca özetlenen çalışmalar, günümüzde hafızanın oluşumunu fizyolojik, biyolojik ve nörolojik bakımdan açıklamaya yönelik keşiflerden sadece birkaçıdır. Diğer yandan, hafızanın oluşumu ve işleyişine yönelik farklı modeller de geliştirilmiştir. Deneysel hafıza araştırmaları dendiğinde ilk akla gelen psikolog olan Hermann Ebbinghaus (1850-1909) öğrenme ve hatırlama üzerine deneyler gerçekleştirmiş, onun izinden giden Georg Elias Müller (1850-1934) unutma üzerine çalışmalar yapmış, William James (1842-1910) ise "ikili hafıza" (birincil hafıza kısa süreli, ikincil hafıza uzun süreli depo) yaklaşımıyla Freud'dan önce bilinçaltını anımsatan bir muhtevayla hafıza kavramını açıklamıştır. John B. Watson (1878-1958) ve B. Frederic Skinner (1904-1990) gibi davranışçılar hafıza konusunu farklı bir açıdan ele alırken, 1950'lerden sonra bilişsel psikoloji disiplini ve Gestalt ekolü hafıza çalışmalarının kuramsallaşmasına önemli katkılar sağlamışlardır.

Bu çalışmalar, günümüzde hafızanın oluşumunu ve işlevlerini fizyolojik, biyolojik ve nörolojik bakımdan açıklamaya yönelik keşiflerden sadece birkaçıdır. Diğer yandan, hafızanın oluşumu ve işleyişine yönelik farklı modeller de geliştirilmiştir. Deneysel hafıza araştırmaları dendiğinde ilk akla gelen psikolog olan Hermann Ebbinghaus (1850-1909) öğrenme ve hatırlama üzerine deneyler gerçekleştirmiş, onun izinden giden Georg Elias Müller (1850-1934) unutma üzerine çalışmalar yapmış, William James (1842-1910) ise "ikili hafıza" (birincil hafıza kısa süreli, ikincil hafıza uzun süreli depo) yaklaşımıyla Freud'dan önce bilinçaltını anımsatan bir muhtevayla hafıza kavramını açıklamıştır. John B. Watson (1878-1958) ve B. Frederic Skinner (1904-1990) gibi davranışçılar hafıza konusunu farklı bir açıdan ele alırken, 1950'lerden sonra bilişsel psikoloji disiplini ve Gestalt ekolü hafıza çalışmalarının kuramsallaşmasına önemli katkılar sağlamışlardır. Atkinson ve Shiffrin (1968) geliştirdikleri "modal bellek modeli" ile duyusal, kısa süreli ve uzun süreli hafıza olmak üzere hafızanın yapısal niteliklerini belirlemişler; tekrarlama, kodlama ve geri çağırmayı hafızanın denetim işlemleri olarak tayin etmişlerdir. Bu yaklaşımlar çağdaş psikolojide önemli ölçüde etkili olmaya devam etmektedir (Goldstein, 2013, s. 215-266).

almaktadır.

Bu gelişmeler ışığında baktığımızda fizyolojik, biyolojik ve psikosomatik unsurların Aristoteles'in ilgisini fazlasıyla çektiğini söyleyebiliriz. Onun algı, hafıza ve rüyalarda kan dolaşımının ve vücuttaki nem oranının etkili olduğuna işaret etmesi, genel anlamda hafıza ve hatırlamanın yanı sıra özel olarak geri çağırma üzerinde münhasıran durması Aristoteles'i çağdaş psikolojik yöntem ve görüşlere oldukça yaklaştırmaktadır. Aristoteles algılama ve hafıza arasındaki ilişkiyi sadece felsefi veya metafizik bakımdan incelemek yerine fizyolojik ve biyolojik faktörleri de dikkate alarak değerlendirmeye özen göstermiştir. Aristoteles'in duyusal uyarımlara ve algılamaya verdiği önemi yukarıda ele almıştık. Fizyolojik ve biyolojik bir süreç olan algılama; düşünmede, rüyalarda ve hafızada önemli bir role sahiptir. Algılama sürecinde alınan duyusal uyarımlar tıpkı mühürle iz bırakan insanların yaptığına benzer bir biçimde duyu uyaranlarının damgasını taşır. Bu uyaranlar kan yoluyla algılamanın merkezi olan kalbe ulaşır. Diğer yandan, vücuttaki nem oranı da bu süreçte etkili olmaktadır. Ayrıca, oluşan izlenimlerin gücü kişinin konuya duyduğu ilgi ve tutkuya ya da yaşına göre değişmektedir. Bu bakımdan hızlı veya dengesiz bir şekilde hareket edenlerde anımsatıcı izlenimler pek oluşmaz. Nasıl ki akan bir nehre bir mühürle dokunsak bile iz bırakamayacağı gibi hızlı hareket eden insanlarda da duyu izlenimleri ya hiç oluşmaz ya da bir şeye benzemez (Aristoteles, 1931a:450a30-b5). Aristoteles, hem çok genç hem de çok yaşlı kişilerin hafızasının kusurlu ya da zayıf olmasını bununla açıklar. Bunlar sürekli değişip durma, dalgalanma ve kararsızlık halindedir. Yani gençlerin hafızada kusurlu olmasının nedeni büyüme sürecinde olmaları, yaşlıların hafızada kusurlu olmasının nedeni ise çöküşte, bozulma ya da zayıflamada olmalarıdır. Diğer yandan, çok hızlı olan kıvrak zekâlı insanlar ile çok yavaş olan kalın kafalı insanlar da kötü hafızaya sahiptir. Çünkü çok hızlı olanların bedeni gerekenden daha nemli, çok yavaş olanların bedeni ise daha kurudur; dolayısıyla algılama organlarının yapısı bakımından, çok genç ve hızlı olanlara sunulan imajlar iz bırakmış olsa da ruhta aynen kalmaz, çok yaşlı ve yavaş olanlarda ise sunulan imaj hiç iz bırakmamıştır (Aristoteles, 1931a:450b10).[11]

Hafızanın biyolojik bakımdan izahı konusunda Aristoteles, yukarıdakine benzer bir durumun vücudunun üst kısımları anormal şekilde büyük olanlar için de geçerli olduğunu düşünür. Mesela cüce insanlar, diğer insanlara nazaran anormal şekilde zayıf bir hafızaya sahiptir. Çünkü onların algılama organları üzerinde büyük bir ağırlık mevcuttur. Yani algılamanın birincil yetisi olan ortak duyum kalptedir ve kalbin üzerindeki ağırlık nedeniyle bu tip insanlar anımsatıcı hareketleri en başından beri doğru bir seyirde tutamazlar ve dağınık olurlar (Aristoteles, 1931a:453a30). Diğer yandan, bebekler ve çok yaşlı

11 Aristoteles'in "nem" ya da "buhar" hakkında söyledikleri dönemin tıp bilgisine dayanmaktadır. Onun rüya teorisinde ya da hayatın kısalığı ve uzunluğu hakkındaki düşüncelerinde nemle ilgili bilimsel yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Canlıların uzun ömürlü olmalarıyla vücutlarındaki nem oranı arasında ilişki kurması, rüyaların ya da hafızanın bedendeki nem oranıyla ilişkilendirilmesi ya da algılama, rüya ve hafızanın kaynağının kalpteki ortak duyum olduğunun düşünülmesi günümüz açısından ilginç görülebilir. Fakat bunlar, Aristoteles'in bazı olguları bilimsel açıdan değerlendirilmeye çalışması anlamında önem taşımaktadır. Antik Yunan tıbbına göre nem ya buhar, iki yönlü bir sürece tâbidir. Soğuduğunda veya "aşağı yolu" tuttuğunda su olur; ısıtıldığında, yani "yukarı yolu" tuttuğunda ise sıcak, buhar ve nihayetinde ateş olur. Bkz. Cengiz Çakmak, "Herakleitos'ta Uyku ve Rüyalar", İnsancıl, cilt.4, ss.1-7, 2005, s. 3-4.

insanlar, içlerinde devam eden hareket miktarı nedeniyle kötü bir hafızaya sahiptir; çünkü yaşlılar hızlı bozulma sürecindedir, bebekler ise hızlı bir büyüme sürecindedir. Çocuklar yıllar içinde gelişine kadar bedensel yapıları itibarıyla cüceye benzedikleri için onların da hafızası zayıf ve dağınıktır (Aristoteles, 1931a:453b5).

Aristoteles'in ileri sürdüğü hipotezlerden bazıları yine çağdaş psikolojideki kuramları yöntemsel açıdan hatırlatır niteliktedir. Mesela, hatırlamanın kökeninde *phantasia*daki izlenimlerin mi yoksa bunların kaynağı olan nesnel şeylerin mi etkili olduğunu tartışırken (450b15-b20) gerçekte yapmadığı şeyleri hatırladığını zanneden insanların durumunu örnek gösterir. Yapmadığı şeyleri yaptığını zanneden bazı insanlar, bu doğrultuda hatırladıklarını zannederler. Çünkü bazen kişiyi aldanmış olmaktan alıkoyacak bir şey yoktur ve gerçekte hatırlamadığı halde hatırladığını zannedecektir (Bloch, 2007, s. 47). Bazı insanlar da vardır ki hatırladıkları şeylerin kendi fantezilerinin ürünü mü, yoksa gerçekler mi olduğunu sürekli karıştırırlar. Üstelik böyle insanlar bunun farkına dahi varamazlar. Aristoteles bu duruma örnek olarak Oreuslu Antipheron'un[12] ismini zikreder. Muhtemelen, Antipheron Aristoteles'in yaşadığı dönemde bilinen birisidir ve Aristoteles onu aklî dengesizlikten mustarip diğer insanlarla birlikte anmaktadır. Bu gibi insanlar fantezilerini geçmiş deneyimlerinin gerçekleri gibi ve onları hatırlıyormuşçasına konuşmaya alışık olan kişilerdir. Her ne zaman kişi, temsil olmayan bir şeyi temsil gibi düşünürse bu durum gerçekleşir (Aristoteles, 1931a:451a5-a10).

Fizyolojik, biyolojik ve psikolojik unsurların hafıza ve hatırlamada nasıl aynı anda etkili olduklarına dair bir başka örnek, melankolik kişilerin yaşadığı durumla ilgilidir. Aristoteles geri çağırmanın ruh-beden birlikteliğinin bir sonucu olduğu düşüncesindedir. Çünkü ruh, yetilerini bedeni kullanarak sergiler. Dolayısıyla geri çağırma aynı zamanda bedensel bir harekettir[13] ve "bedensel alt katmanda bir 'görüntü' arayışıdır." Bazı insanlar düşüncelerini son derece zorlamasına rağmen anımsayamazlar. Özellikle melankolik mizaçlı insanlar, anımsama gayretinden vazgeçseler bile içinde bulundukları anımsama gayreti (*anamnezi*) onlarda bir rahatsızlık hissi uyandırır. Buna rağmen geri çağırmak için belli bir imajı ısrarla yakalamaya uğraşırlar. Böyle insanlar akıl tarafından değil, görüntüler tarafından güçlü bir şekilde hareket ettirilirler (Aristoteles, 1931a:453a15). Hatırlama çabası onların iradesinin kontrolü dışında gerçekleşir ve bir kez başladığında onu kendi iradeleriyle durdurmakta güçlük çekerler. Bu nedenle hatırlamaya ve görüntü 'yakalama'ya çalışan kişiler etkilenimin yer aldığı maddî bölümde, yani kalpte olaylar dizisine dair bir süreç kurarlar ama başaramazlar. Bunun sebebi, algılamanın merkezi olan kısmın etrafında bulunan buhar (veya nem) miktarıyla ilgilidir. (Aristoteles, 1931a:453a20). Buhar bir kez harekete başladığında, araştırılan fikir tekrar ortaya çıkıncaya ve hareket kendisine düz bir seyir buluncaya kadar kolaylıkla dinmez. Aristoteles'in yaptığı bu fizyolojik spekülasyon günümüzde elbette geçerli değildir. Ama geri çağırma için gerekli görüntüler serisinin

12 Euboia adasında yaşadığı ve bir fabl yazarı olduğu tahmin edilen bu kişi hakkında yeterli bilgi mevcut değildir. Aristoteles burada, en çılgın hayallerini sanki gerçekleşmiş gibi anlatan ve hâlihazırda öyle hatırlayan kimseleri kast ediyor.

13 Aristoteles'in bu yaklaşımı Henri Bergson'da da görülür. Bergson'a göre ruh ile beden arasındaki ilişkileri anlamak bakımından hafıza önemli imkanlar sunmaktadır (Bergson, 2007, s. 7).

neden sağlanamadığına dair bilimsel bir izah ortaya koymak bakımından dikkat çekicidir. Öfke krizine girmiş ya da dehşete maruz kalmış kişilerde de yukandakine benzer bir durum söz konusudur. Öfke veya dehşete dair hareketler bir kez harekete geçtiğinde yatıştırılmaları kolay olmaz. Bu tür insanlar iradeleriyle aksi yönde davranmaya çalışsalar da bunu başarmaları güçtür. Yine benzer bir durum kelimeler, melodiler ya da söylemlerden birinin dudaklara müzmin bir biçimde yerleştiği durumlarda da geçerlidir. Bazen insanlar bu tür müzmin durumları terk edip uzak durmaya çalışsalar da bunu başaramazlar ve kendilerini yasakladıkları bir melodiyi mırıldanırken veya yasaklanmış kelimeleri kullanırken bulurlar (Aristoteles, 1931a:453a25-a30).

Aristoteles'in geri çağırma hakkında ileri sürdüğü bir diğer fikir Freud'un "dil sürçmeleri" (parapraksis) hakkında söylediklerini hatırlatır. Buna göre geri çağıran kişi, doğal düzene göre birbirine bağlı iki hareketten ilkini deneyimlediğinde ikincisini de deneyimleyecektir. Ancak doğal düzen yerine alışkanlıkla ilgili bir devinim geri çağrılacaksa, çoğu durumda iki hareketten önce ikincisi, ardından ilki deneyimlenecektir (Aristoteles, 1931a:451b10). Fakat bazen doğru hareketi takip edememe ihtimali olur. Bunun nedeni kişinin hatırlamaya yönelik alışılmış hareketlerle doğal düzenin gerektirdiği hareketler arasında kalmasıdır. Ayrıca, aynı başlangıç noktasından çeşitli yönlere hareket yapabilmek de mümkündür. Böyle bir durumda eğer zihin eski bir yoldan, mesela doğanın akışına uygun bir yoldan hareket etmediyse daha alışılagelmiş yoldan hareket etme eğilimi gösterir (Aristoteles, 1931a:452a25). Fakat doğada olduğu gibi alışkanlıklarda da bazen aykırı ya da tesadüfi olaylar meydana gelebilir. Dolayısıyla, aynı başlangıç noktasından zihin istenen yönde hareket etmek için bir dürtü alır, fakat bazen özellikle başka bir şey zihni doğru yönden saptırıp kendine çekebilir. Bir ismi hatırlamak istediğimizde, buna benzer başka bir ismi hatırlayıp aslında amaçladığımız kişiye atıf yaparken, yani adını telaffuz ederken gaf yapmamızın sebebi budur (Aristoteles, 1931a:452a30-452b5). Bu tespit, Freud'un "dil sürçmesi" teorisiyle benzerlik gösterir. Dil sürçmeleri isimleri unutma, okuma yazmada hatalar ve benzeri yanlışlarda kendisini gösterir ve bunlar psikanalizde bilinçdışı arzuların bir dışavurumu olarak değerlendirilir. Freud'a göre bunlar masum hatalar olmanın ötesinde acı verici veya toplumsal açıdan kabul edilemez olduğu düşüncesiyle bastırılan düşüncelerin etkisiyle gerçekleşen sürçmelerdir. Dil sürçmeleri, saçma bir hatanın ürünü değil, bilinçdışı zihinsel bir eylemin ürünüdür. Sürçme, aslında zihinde ters şekilde hareket eden iki farklı niyetin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Analiz edildiği takdirde kişinin aslında neyi düşündüğünü, niyetinin ne olduğunu ortaya çıkarır (Snowden, 2011, s. 81-82). Aristoteles'in "gaf yapmak" olarak nitelendirdiği yanlış telaffuz durumu doğal olarak yapılanla alışkanlık gereği yapılan arasında kalan kişinin durumunu göstermekte ve bu yönüyle iki durumun çatışması olarak ortaya çıkmaktadır.

Son olarak, Aristoteles'in "anımsatıcı egzersizler" hakkında söylediklerinin çağdaş psikolojide hafızaya dair yapılan deney ve çalışmalarda yankı bulduğunu görmek ilginçtir. Hafıza teknikleri aynı zamanda eğitim programlarında da kendisine yer bulmuştur. Hafıza geliştirme teknikleri antik Yunan eğitim geleneğinin önemli bir parçasıdır ve Aristoteles anımsatıcı egzersizlerin önemli şeylere dair hatıraları canlı tutmak ve bunların tekrar tekrar

hatırlatılması suretiyle kişinin hafızasını korumayı amaçladığını belirtir. Dış dünyadan alınan imajlar kendi içinde ilgisiz şeyler olarak değil, öğrenmenin bir parçası anlamında, mesela anımsatıcı bir benzerlik olarak sıklıkla düşünüldüğü takdirde hafızada sağlam bir şekilde kendilerine yer bulacaktır (Aristoteles, 1931a:451a10). Böylece bazı insanlar veya belirli koşullar altında muhtemelen tüm insanlar hafıza egzersizleri yaparak hataların sıklığını azaltabilir. Aristoteles'in zihin egzersizlerine önem vermesi günümüzde bu alanda yapılan çalışmalar açısından öncü bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

ARİSTOTELES ve FREUD

Psikanalizin kurucusu sayılan Freud'un, bilimsel çalışmalarında rüyaları bir model olarak merkeze alması kadar hafıza hakkında yaptığı analizler konumuz itibarıyla onun görüşlerini önemli kılmaktadır. Aristoteles'in algı, hafıza, hatırlama ve rüya teorisinde kurduğu bağlantıların ve bütüncül bakış açısının bir benzerinin Freud tarafından da geliştirildiğini görmek önemlidir. Bunu yakından görebilmek için önce Aristoteles'in teorilerindeki bağlantıları kuralım, daha sonra ise Freud'un teorilerine bakmaya çalışalım.

Aristoteles düşünme, hafıza ve rüya hakkındaki düşüncelerinin zeminine duyumları ve algılamayı yerleştirmiştir. Daha önce de belirtildiği üzere, insan *phantasia* (imgelem) yetisi sayesinde düşünmektedir. *Phantasia* bir açıdan algının bir görüntüsü veya onun ifadesi, diğer açıdan imgelere dönüştürülmüş duyusal uyarıları yargılamaya yarayan bir yetidir. Düşünme sırasında ortak duyumun bir etkilenimi olan imajlar kullanılır; bu imajlar düşüncelerden farklıdır ama yine de düşünmenin araçlarıdır. Kişi hafızadaki imajlar aracılığıyla düşünse de düşünme hafıza tanımının bir parçası değildir. Hafızada sadece iki unsur bulunur: Ortak duyum ve duyum yoluyla elde edilen imajlar. Bu imajlar aynı zamanda *phantasia*nın nesnesi olabilecek imajlardır (Bloch, 2007, s. 63-64). Bu, algılanabilir olan ile kavranabilir olan arasındaki bağlantının *phantasia* aracılığıyla kurulması anlamına gelir. Aristoteles'e göre düşünmek, tıpkı bir nesnenin şemasını ya da taslağını çıkarmaya benzer ve algılanan şeylerde ve algının gerçekleştiği şeylerle olan bağlantıdan dolayı gerçekleşir. Hafıza ise belirli bir zaman aralığının geçmesiyle birlikte oluşan imajların muhafaza edildiği yerdir. Dolayısıyla hafıza ruhun *phantasia* bölümünün bir fonksiyonudur ve esasen algılamayla ilgilidir. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Aristoteles'e göre hafıza ne duyum ne de kavrayıştır. Hafıza, zamanın geçmesine bağlı olarak, duyum ya da kavrayıştan birine sahip olma durumu veya bunlardan birinden kaynaklanan bir etkilenimdir. Hafıza, aynı zamanda, ruhun algılama neticesinde oluşturduğu imajların vücutta yer aldığı bölümün adıdır. Dolayıyla hafıza ve hatırlama temsilî imajlara sahip olma durumudur.

Rüyalar hakkında Aristoteles'in görüşlerine ana hatlarıyla baktığımızda benzer bir durumun rüyalarda da gerçekleştiğini görmek mümkündür. Aristoteles "Rüyalar Üzerine" adlı eserinde, rüyaların tamamen duyum yoluyla algılanmadığını, ayrıca rüyalarda düşünce veya muhakemenin de tamamen etkili olmadığını belirtir. Diğer yandan, ruhun *phantasia* yetisi ile algılama yetisinin çalışması için nesnelerden duyusal uyarılar almak gerekir ama rüyada duyum yetisi faal değildir. Aristoteles'e göre *phantasia*, bilfiil haldeki algılama

yetisinin etkisi altında doğar. Öyleyse rüya bir çeşit *phantasia*dır. Rüya, uyku sırasında ortaya çıkan imajlardır ve bu imajlar özel bir tarzda ortaya çıkar. Buradan Aristoteles şu sonuca varır: Rüya, algılama yetisinin bir etkinliğidir, ancak *phantasia* yetisi aracılığıyla bu yetiye aittir (Aristoteles, 1931b:458b5-459a5). Rüya ile *phantasia* arasındaki fark, rüyayı hayal ettiğimizi bilmeksizin görürken *phantasia* hayal ettiğimizin farkında olduğumuz bir rüyadır.

Ruh ile beden birlikteliğini önemseyen, ruhun beden aracılığıyla yetilerini sergilediğini düşünen bir filozof olarak Aristoteles'in hafıza, hatırlama ve rüyalar hakkındaki görüşleri bize şunu göstermektedir: Bedenin farklı yerlerindeki organlar tarafından alınan uyarımlar kan yoluyla kalbe taşınmakta, algılamanın birincil yetisi olan ortak duyum sayesinde bu uyarılar algılanıp imajlara dönüştürülmektedir. Bu imajlar düşünmenin, hafızanın ve rüyaların ana malzemesidir. Düşünme sırasında hafızada kayıtlı imajlar kavramlar yardımıyla işlem görmekte, rüyalarda ise yine bu imajlar üzerinde işlem yapılmaktadır.

Psikanalitik yöntemin merkezine rüyaları koyan Freud hafızanın da en az rüya yaşamı kadar üstün bir yeti olduğunu düşünmektedir (Freud, 1996a, s. 115). Freud *Düşlerin Yorumu* adlı iki ciltlik eserinde rüyalara temel malzeme sağlayan unsurların başında hafızayı sıralar. Hafıza; iç ve dış duyusal uyaranlar, içsel organsal uyaranlar ve diğer ruhsal uyarılma gibi kaynaklar arasında rüyalara malzeme sağlayan esas unsurdur. Freud'a göre bir rüyanın içeriğini oluşturan tüm malzeme, bir biçimde yaşantıdan türemiştir ya da rüyada hatırlanmıştır. Bu ilişkinin özenle araştırılması gerekir, çünkü hafıza uyanıklık yaşamında olduğu gibi rüyalarda da tüm yeteneğini sergilemektedir. Diğer yandan, rüyada uyanıklıktaki hafızanın bir türlü ulaşamadığı şeyler de hatırlanmaktadır (Freud, 1996a, s. 65).

Freud'a göre hafızanın rüyalardaki davranış biçimi genel olarak herhangi bir hafıza kuramı için büyük bir önem taşımaktadır. Hafıza, rüyalarda olağanüstü bir etkinlik gerçekleştirir. Çünkü zihinsel olarak bir kez sahip olunan şey tümüyle yitirilemez ve en önemsiz izlenimler bile yeniden canlanma yeteneği bulunan değişmez izler bırakır. (1996a, s. 73-74). Bu nedenle, unutmanın hafıza izinde bir silinme ya da bir tür yıkım olduğunu varsaymak yanlıştır. Çünkü "ruhsal yaşam"da bir kez kurulmuş olan bir şey yıkılamaz. Ruhsal yaşamda, oluşan her şey bir şekilde korunur ve uygun şartlar altında tekrar ortaya çıkarılabilir (Freud, 2011, s. 29).

Freud'a göre rüyalar yaşantıları yeniden üretmez ama yaşamdaki olaylar zincirinde bazı atlamalar ya da yer değiştirmeler gerçekleştirir. Bu durumda, hafızada mevcut olan unsurlar bozulmuş bir biçimde rüyalarda ortaya çıkar. Benzer bir durum, uyku sırasında dış uyaranlardan alınan ve belirsiz bir doğaya sahip izlenimler üzerinde aklın yaptığı etkide de görülmektedir. Akıl, dış uyaranlardan gelen izlenimler üzerinde yanılsamalar oluşturur. Çünkü bu izlenimler az ya da çok sayıda hafıza imgesini uyarmakta ve onların arasından ruhsal değerini kazanmaktadır. Bazı istisnai durumlarda rüyalar yaşantıyı uyanıklık hafızasının ulaşabileceği tarihlikte yineleyebilmektedir. Bir diğer istisnai durum ise rüyaların hafızada olağandışı bir kalıcılık göstermesinde ortaya çıkar (Freud, 1996a, s. 74, 82 ve 95). Freud'a göre sinirsel uyaranlar sayesinde oluşan gerçek izlenimlerin türevi olan rüya öğeleri

canlılık bakımından hafızadan doğan diğer unsurlardan pek farklı değildir. Freud bunu ispatlamak ve zihinsel işleyişin karmaşıklıklarını ve işlevlerini açıklamak için zihinsel işlevleri gerçekleştiren "ruhsal aygıt"ın bir şemasını çizer. Freud'un zihinsel aygıtı, sistemlerden oluşan bileşik bir aygıttır. Birbiri ardına dizilen bu sistemler birbirleriyle düzenli bir mekânsal ilişki içindedir. Belli bir ruhsal süreçte uyarılma, belli bir zamansal dizi içinde sistemlerden geçmek suretiyle sabit bir sıra içinde kurulur (Freud, 1996b, s. 259). İçsel ya da dışsal olsun tüm ruhsal etkinlikler uyaranlardan başlar ve sinir sisteminde son bulur. Bu nedenle aygıtın biri duyusal diğeri de hareket olmak üzere iki ucu bulunmaktadır. Duyusal uçta algılar, hareket ucunda ise hareket etkinliğine yol açan unsurlar vardır. Ruhsal süreçler genel olarak algısal uçtan hareket ucuna doğru ilerlemektedir (Freud, 1996b, s. 260).

Freud'a göre duyusal niteliklerin tüm çoğulluğu içinde bilinçliliği sağlayan şey, değişimleri saklama yeteneği olan "algı sistemi"dir. Algı sistemine giren ve başlangıçta hafızası olmayan algılar saf içeriklerinden biraz daha fazlasını kalıcı olarak saklamakta ve bu algılar eşzamanlı olarak ortaya çıkmalarına göre hafızada birbirlerine bağlanmaktadır. Freud, "çağrışımın" bu ilişkilerden kaynaklandığına dikkat çeker. Çağrışımın temelleri mnemik (hafıza birimleri) sistemlerde yatmaktadır ve eğer algı sisteminin hafızası diye bir şeyden söz edemeyeceksek herhangi bir çağrışımsal izden de söz etmemiz mümkün olmayacaktır. Çağrışım, uyarılmanın belirli bir mnem. (hafıza birimi) öğesinden diğer mnem. öğesine kolaylıkla geçmesinden ibarettir. Algı öğelerinden gelen tek ve aynı uyarılma birbirinden farklı kalıcı kayıtlar bırakmakta ve bu şekilde hareket eden birçok mnem. öğesi bu biçimde hareket etmektedir. Bu mnem. sistemlerinden ilki doğal olarak zaman içindeki eşzamanlılığa göre çağrışım kaydı içermektedir ve aynı algısal malzeme daha sonraki sistemlerde başka türden rastlaşmalara göre de düzenlenmektedir (Freud, 1996b, s. 261-262).

Freud zihin aygıtının şemasını çıkarırken bir yandan bilinçdışı teorisini kurmayı ve psikanaliz için bir inceleme yöntemi geliştirmeyi amaçlarken diğer yandan bir tedavi tekniği inşa etmeyi hedeflemiştir. Bu teknik, genel anlamda, rüyaların ve hafızanın analizini, unutulan unsurların hatırlanmasını ya da canlandırılmasını esas alır. Freud'da rüyalar zihin denilen mükemmel ve gizemli aygıtın bileşimini kavramak bakımından önem taşımaktadır. Diğer yandan, nevrozların kökeninde eskiden yaşanan ve daha sonra unutulan izlenimler mevcuttur ve normal yollardan başa çıkılamayan travmatik olayların tedavisinde hafıza önemli bir yerde durmaktadır (Freud, 1999, s. 320).

Psikanalizin temel amacı kişideki izlenimlerin, yaşantıların ve nevrotik semptomların tipik özelliklerini keşfetmektir. Freud'a göre travmalar, çocukluk döneminde başlar ve daha sonra tamamen unutulur. Bu "perde anılar" hafızaya açık değildir ve genellikle birkaç ayrı hatırlatıcı kalıntı olarak varlığını sürdürür. Saldırganlık, narsistik yaralanmalar veya sadistik eğilimlerin gerisinde bu unutulan yaşantıların etkisi mevcuttur. Psikanalitik çalışmanın ürünü olan teori unutulan bu yaşantıları hafızaya çıkarmak suretiyle onlar hakkında bilgi edinmeyi amaçlamaktadır (Freud, 1999, s. 322).

SONUÇ

İnsan, hafıza sayesinde dış dünyadaki çoğu şeyi her an hatırda tutarak varoluşa katılan bir canlıdır. Hafıza varoluşun bir anlamda sabitlenmesidir, çünkü eğer bir hafızaya sahip olmasaydık dünya akıp giden bir ses, görüntü ve koku yığınından ibaret olurdu. Hafıza, "ben"i hem dünyaya açan hem de dünyada "ben" olarak tutan temel bir varoluşsal unsurdur. Hafıza mekandaki devinimlerin zaman içinde gelişip serpilmesi ve bu bileşimin yine zamanın geçmesiyle birlikte bedensel-ruhsal varoluşumuzda yer tutmasıyla oluşur. Böylece hafıza sayesinde geçmişi taşır, şimdiye tepki verir ve yenilenmiş oluruz.

Hafıza da tıpkı rüyalar gibi bedensel-ruhsal varoluşumuzun imkanları ve sırları hakkında bize bilgi verir. Hafıza, hatırlama ve rüya olguları birlikte düşünüldüğünde varoluşumuzun esasları bir yönüyle belirginleşir, bir yönüyle de gizeme bürünür. Çünkü Aristoteles, Freud ve diğerlerinin de öne sürdüğü gibi hem hafızada hem de rüyalarda algı, imgelem ve tefekkür beraber çalışır. Bu yönüyle hafıza ve rüyalar hem genel hem de kişisel nitelikler gösterir. Bu nedenle, hayat bir ölçüde herkes için hem aynı hem de farklı farklıdır. Diğer yandan, hafıza ve rüyalar malzemesini imgelemden almakta; hafıza algı ve imgelemle, geri çağırma anlamındaki hatırlama ise tefekkürle birlikte işlev görmektedir. Tefekkürün temel malzemesi de yine algıdan türetilmektedir. Algı dış dünyadan alınan uyarıları *phantasia*ya sunmakta, akıl bu imgeler üzerinde çalışıp onlara kavramları yapıştırmak suretiyle hafızada depolamaktadır. Hem rüya hem de tefekkür varlıktan tecrit edilmiş bu hafıza resimleri üzerinde çalışır. Bu işlem, deyim yerindeyse, uyanıkken tefekkür, uykudayken rüya adını almaktadır. Varoluşun imkanları ve sırları, belirliliği ve belirsizliği tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü hayat hafızada resimler olarak görünmektedir. Bu resimleri yorumlamada tefekkür mü daha başarılıdır yoksa rüyalar mı? Her ikisi de. Çünkü hem rüya hem de hafıza farklı işlevlere sahiptir ve varoluşu kendi işleyişleri doğrultusunda yorumlamaktadır.

Aristoteles'in hafıza teorisi bedensel-ruhsal varlığın birlikteliği üzerine kurulmuştur. Hafıza bir bakıma soyut bir olgudur; ama mekanla ve zamanla ilişkili olduğu ve beden üzerinde gerçekleştiği için somut bir olgudur. Bu nedenle, hafızanın çözümlenmesi aynı zamanda ruh-beden birlikteliğinin mahiyeti hakkında bilgi verecektir. Algılama ruhun bedensel organlarını kullanarak gerçekleşmekte, imgeler ruhun bedendeki ilgili bölümünde depolanmakta ve hafıza bu algısal imgelerin toplamından oluşmaktadır. Freud'un teorisi de benzer bir biçimde, bilinçliliği değişimleri saklama yeteneği olan algı sisteminden hareketle açıklamaktadır. Algı sistemine giren saf içerikler hafızada birbirlerine bağlanmaktadır. Düşünce buradan beslenmekte, düşüncedeki ve rüyalardaki çağrışımlar yine buradan kaynaklanmaktadır. Hafızanın ve rüyaların anlaşılması Freud'un "zihin aygıtı" adını verdiği bu yapının çözümlenmesinde önemli rol oynamaktadır.

Kaynaklar

Aristoteles (1931a). *De Memoria et Reminiscentia (Hafıza ve Hatırlama Üzerine). The Works of Aristotle, (translated into English Under The Editorship of W. D. Ross). Vol. III içinde "Parva Naturalia"* by J.I. Beare and G.R.T. Ross. Oxford: Clarendon Press. 449b-453b, ss. 338-359.

Aristoteles (1931b). *De Somniis (Rüyalar Üzerine). The Works of Aristotle. (Translated into English Under The Editorship of W. D. Ross), Vol. III içinde "Parva Naturalia"* by J.I. Beare and G.R.T. Ross. Oxford: Clarendon Press. 458b-462b10, ss. 378-392.

Aristoteles (2014). *Ruh Üzerine.* (çev. Zeki Özcan). İstanbul: Sentez Yayıncılık.

David Bloch (2007). *Aristotle on Memory and Recollection (Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism).* Brill: Leiden, Boston.

Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz (2007). *Modern Psikoloji Tarihi.* (çev. Yasemin Aslay). İstanbul: Kaknüs yayınları.

E. Bruce Goldstein (2013). *Bilişsel Psikoloji.* (çev. Okhan Gündüz). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Henri Bergson (2007). *Madde ve Bellek (Beden-Tin İlişkisi Üzerine Deneme).* (çev. Işık Ergüden). Ankara: Dost Kitabevi.

Jeffrey Andrew Barash (2007). "Belleğin Kaynakları". *Bellek: Öncesiz, Sonrasız.* (*çev. Şeyda Öztürk). Cogito*-Üç Aylık Düşünce Dergisi. Sayı: 50 / Bahar. ss. 11-22.

Platon (1942). *Menon.* (çev. Adnan Cemgil). İstanbul: Maarif Matbaası.

Platon (1989). *Phaidon.* (çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir). İstanbul: MEB Yayınları.

Robert L. Solso, M. Kimberly Maclin ve Otto H. Maclin (2007). *Bilişsel Psikoloji.* (çev. Ayşe Ayçiçeği-Dinn), İstanbul: Kitapevi Yayınları.

Ruth Snowden (2011). *Freud – Kilit Fikirler.* (çev. Melis). İstanbul: Optimist Yayınları.

Sigmund Freud (1996a). *Düşlerin Yorumu I*, (çev. Emre Kapkın). 2. . İstanbul: Payel Yayınevi.

Sigmund Freud (1996b). *Düşlerin Yorumu II*, (çev. Emre Kapkın). 2. Basım. İstanbul: Payel Yayınevi.

Sigmund Freud (1999). *Dinin Kökenleri (Totem ve Tabu, Musa ve Tektanrıcılık ve Diğer Çalışmalar).* (çev. Selçuk Budak). 4. Basım. Ankara: Öteki Yayınevi.

Sigmund Freud (2011). *Uygarlığın Huzursuzluğu.* (çev. Haluk Barışcan), 4. Basım. İstanbul: Payel Yayınları.

W. David Ross (2002). *Aristoteles.* (çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoğlu, Zerrin Kurtoğlu). 1. Basım. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Baudrillard'a göre postmodern sanat ve simülakr ya da gerçeğin yerini alan gölge

Metin Bal

Anlamla saldıranı, anlamla öldürürler.
(Baudrillard, 2008[1]: 212)

GİRİŞ

Baudrillard'ın (1929-2007) düşünce hayatının özeti, onun yirmisinde hayali çözümler üretme bilimi demek olan patafizik[2] bilgini, otuzunda sitüasyonist, kırkında ütopyacı, ellisinde yatay bağlar kuran bir transversal, altmışında bir viral, üstelik gerçeklik ve kurgu arasındaki çizgiyi incelten metaleptik bir yazar olmasıdır. Baudrillard'ın her zaman bir patafizikçi kaldığı da söylenebilir, çünkü simülakrlarla, başka bir deyişle, gerçeğin yerine geçmiş gölgelerle uğraşarak gerçekte varolmayan bir soruna çözüm getirmeye çabalar. Bugün postmodernizmin ne olduğu hakkında detaylı bir inceleme yapabilecek kadar kaynağa ulaşabilmek mümkündür[3]. Baudrillard postmodernizmi teşhis eden sözcüklerin bir

---

1 s. 212. Baudrillard, Jean (2008) *Simulakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları. Bu yazı içinde, kendisine yapılan referanslarda bu kitap SvS kısaltmasıyla gösterilecektir.
2 Alfred Jarry'nin kurucusu olduğu "patafizik" için bkz. Jarry, Alfred (2015) *Patafizikçi Doktor Faustroll'un Davranış ve Görüşleri*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayınları.
3 Sanat dünyasında postmodernizmin ilk belirişleri hakkındaki tanımlamalarla ilgili birçok yapıttan söz edilebilir, ancak öncelikle şu yapıtlara bakılabilir: Ressam Eduardo Paolozzi'nin (1924-2005) bir kitle kültürü kolaj yapıtı olan ve içinde "pop" teriminin ilk defa kullanıldığı *Zengin Bir Adamın*

kısmını felsefe tarihine kazandırır. Onun konuyla ilgili olarak gündeme getirdiği sözcükler "imge", "simülakr", "simülasyon", "caydırma", "gölge", "dramatikleştirme yeteneği" ya da "hayalgücünün canlandırılması" ve "radikal yanılsama" terimleridir. Bu terimler yazı boyunca Baudrillard'ın verdiği örneklerin bir kısmıyla açıklanmaya çalışılır. Baudrillard elbette postmodern dönemde yaşadı, ancak o postmodernist bir düşünür değildir, çünkü ona göre postmodernizm nihilizmin doruklarından biridir. Dolayısıyla postmodernizm de nihilizm gibi savunulabilecek bir şey değildir. Bu dönemde yaşayan bir kimse olarak Baudrillard, nihilizmin bir görünümü olarak postmodernizmin onun üzerine sinmiş olduğunu itiraf eder. Baudrillard'a göre romantisizm "ilk önemli nihilist çıkış"tır çünkü romantisizm "Aydınlanma Devrimi'nin gerçekleştirdiği görünümler düzeninin yıkıldığı" tarihleri damgalar. "Sürrealizm, Dadaizm, absürd anlayış ve politik nihilizm ise anlam düzeninin yıkıldığı" tarihleri damgalayan sonraki nihilizmlerdir. (SvS: 211) Baudrillard da nihilizmden muaf, ondan arınabilmiş olmadığını, nihayetinde bir nihilist olarak kaldığını iki ayrı yerde istemeye istemeye tekrarlar: "Ben nihilistim." (SvS: 212, 214)

Baudrillard'ın düşüncelerinin etrafında döndüğü temel terimlerin kısa tanımlarını vermek faydalı olacaktır. Simulakr "bir gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünüm"dür. Simüle etmek "gerçek olmayan bir şeyi gerçekmiş gibi sunmak" ve göstermeye çalışmaktır. Simülasyon "bir araç, bir makine, bir sistem, bir olguya özgü işleyiş biçiminin incelenme, gösterilme ya da açıklanma amacıyla bir maket ya da bir bilgisayar programı aracılığıyla yapay bir şekilde yeniden üretilmesi"dir. (SvS: 7) Baudrillard'ın "hipergerçek" olarak da adlandırdığı simülasyonun bir başka tanımı: "Bir köken ya da bir gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesi"dir. (SvS: 14) "Simülasyonun en belirgin özelliği en önemsiz olguları bile kapsayan gerçeğin yerini almış modellerden oluşmasıdır." (SvS: 35) Son olarak, simülant ise "inandırıcı bir görünüme sahip canlı hayaletler olarak tuhaf ve ürkütücü bir simülakr"dır. (SvS: 204) Baudrillard kendi yazılarında geçen simülakr, hipergerçek, simülasyon cini, reklam cini, model, klon, hologram terimlerini aynı şeyler ya da farklı ortamlarda kendilerini gösteren aynı şeyler olarak görür.

Düşünce tarihinde "gerçeğin yerini almaya çalışan gölge ya da görünüş" konusu Baudrillard'ın icadı değildir. Gerçek ve gölge ya da gerçek ve görünüş arasındaki karşıtlık konusu edebiyat ve düşünce tarihinde, belirgin bir tema oluşturacak kadar çok işlenmiştir. Bu tema, Platon'un *Devlet* kitabının VII. bölümünde öne sürdüğü Mağara Alegorisi[4]'ne kadar geri götürülebilir. Ancak bu yazıda konuyla ilgili olarak Baudrillard'ın değindiği biri masal diğeri öykü olmak üzere iki ayrı örnek değerlendirilecektir. Baudrillard'ın *Simülakrlar ve Simülasyon* (1981) kitabının derin esin kaynağının, onun bu kitabında adını yalnızca bir kez parantez içinde anarak geçtiği (SvS: 194), Hans Christian Andersen'in (1805-1875)

Oyuncağıydım (*I was a Rich Man's Plaything*) (1947) adlı tablosu. Por-art'ı adlandıran Lawrence Alloway'in (1926-1990) Şimdiyi Hayal Etmek (*Imagining the Present*) ve *Amerikan Pop Sanatı* (*American Pop Art*) (1974) kitapları, Robert Venturi'nin (1925 -) *Las Vegas'tan Ders Almak* (1972) kitabı ve Charles Jenks'in(1939 -) *Postmodern Mimarlığın Dili* (1975) ve *Post-Modernizm Nedir?* (1986) kitapları.

4 Platon'un Mağara Alegorisi için bkz. "Yedinci Kitap". ss. 199- 225. Platon (1988) *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi.

"Gölge"[5] (1847) masalı olduğunu düşünüyorum. Andersen'in "Gölge" masalı simülakrın ne olduğunu anlamaya uygun bir hazırlık olacaktır. Bu nedenle yazının ikinci bölümünde Andersen'in "Gölge" masalının konuyla ilgili bir yorumu yapılacaktır. Bundan önce, birinci bölümde, Andersen'den bir adım geri gidilerek, Baudrillard'ın aynı kitabında tekrar adını bir kez anarak geçtiği (SvS: 195) Adelbert von Chamisso'nun (1781-1838) *Peter Schlemihl'ın Garip Öyküsü*[6]'nün [PS] (1814) kısa bir yorumu yapılacaktır. Bunun nedeni, Andersen'i ve Baudrillard'ı "gölgesinden yoksun bir gerçek" düşüncesine Chamisso'nun sevk etmiş olmasıdır. Diğer taraftan, Andersen "Gölge" masalını Chamisso'nun *Peter Schlemihl'ın Garip Öyküsü*'nden 33 yıl sonra yazarak konuyu daha derinlere taşımıştır.

CHAMISSO'NUN *PETER SCHLEMIHL'IN GARİP ÖYKÜSÜ*'NDE GÖLGESİNİ YİTİREN GERÇEK

Chamisso'nun *Peter Schlemihl'ın Garip Öyküsü* (1814) adlı yapıtı, olayların etrafında döndüğü kahramanımız Peter Schlemihl'ın kendi anılarını Chamisso'ya itiraf şeklinde anlattığı bir dizi mektuptan oluşan romandır. Bu kitap boyunca roman kahramanı Schlemihl, kendi yaratıcısına ya da gölgesi olarak ait olduğu gerçeğe, başka bir deyişle, kendi yazarı olan Chamisso'ya tam 12 defa seslenir.[7] Schlemihl kimdir? Okuyucuya bu konuda bir şey söylenmez. Okuyucunun Schlemihl hakkında tek bilebileceği şey onun Bay Thomas John'un yeğeni olduğudur. Schlemihl roman boyunca birçok kimliğe sahip olur. Schlemihl "Dünyada bürüneceğim yeni kimlik" (PS, 70) sözüyle özetlediği gibi kendisine farklı gölgeler yaratabilen biridir. Roman boyunca Schlemihl'ın dönüşümlerini sıralayacak olursak: "Kont Peter" (PS: 32), "ayak hizmetçisi" (PS: 71), "özel girişimci bilgin" (PS: 77), botanikçi-doğabilimci (PS: 75) ve son olarak "on iki numara" (PS: 80).

Schlemihl eskiden vicdanını zenginliğe feda etmiş bir kimseydi, şimdi de gölgesini altın uğruna satmış bir kimsedir. Kendisi hakkındaki bu hakikati Schlemihl şöyle itiraf eder: "Nasıl ki eskiden vicdanımı zenginliğe feda etmişsem, şimdi de gölgemi sırf altın uğruna elden çıkarmıştım." (PS: 18) Bir defa gölgenin gerçekten ayrı olabileceği düşünüldüğünde, bunlar arasında bir pazarlık başlar. Gölgeyi sahibine ya da gerçeği gölgeye kavuşturacak bu pazarlığın aktörü "şeytan" olarak belirlenir. Şeytan denilen şey gölgelerimizi elinde tutan ancak ne olduğu tam olarak belli olmayan bir şey olarak betimlenir. Bu gölgeler gerçeklerin yerini almaya çalışır. Bu nedenle, Gri Ceketli Adam'ın ya da Şeytanın şu sözleri romanın özeti olarak görülebilir: "Benden kurtulamazsınız çünkü gölgeniz benim elimde. Sizin gibi zengin bir insan gölgesiz yapamaz, bu böyledir. Belki tek kusurunuz, bu gerçeği bir türlü

---

5 "The Shadow", ss. 383-395. Andersen, Hans Christian (2006) *The Complete Fairy Tales*, London: Wordsworth Editions. Masalın bu İngilizce çevirisine bu yazı içinde "S" kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır. "Gölge" masalının Türkçe'si için bkz. ss. 241-255. Andersen, Hans Christian (2016) *Andersen Masalları*, çev. Murat Alpar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. "Gölge" masalının Türkçe çevirisine bu yazı içinde "G" kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

6 Chamisso, Adelbert von (2004) *Peter Schlemihl'ın Garip Öyküsü*, çev. Necati Açа, Ankara: Dost Kitabevi. Bu kitaba bu yazı içinde "PS" kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

7 Bkz. PS: 13,18, 20, 26, 30, 35, 36, 57, 69, 76, 82, 83.

kabullenemiyor oluşunuz." (PS: 65)

Gri Ceketli Adam, Schlemihl'ın gölgesini satın almakla Schlemihl'ı gerçek bir adam olmaktan çıkarmıştır. Buna toplum karar vermiştir. Schlemihl'ın sonradan Şeytan olarak adlandıracağı Gri Ceketli Adam bu satın alma işlemiyle birlikte Schlemihl'ın toplumsal varlığına, onun toplumsallaşabilme yeteneğine de son vermiştir. Schlemihl toplumdan ihraç edildi ancak o buna aldırmaz ve sonunda, onun hakkında önyargısız olduğunu düşündüğü doğaya döner. Gölgeye zarar verilemeyeceğini herkes bilir. Gerçekten de Gri Ceketli Adam sahiplendiği şeylere bir zarar vermez. Gerçekten ayrılmış gölgelerin bu kadar düzgün ve kusursuz kalmaları, gerçeği oun gölgesinin peşinden sürükler. Gölgelerin bulunduğu ve korunuyor göründükleri yer Şeytan'ın cebidir. Gri Ceketli Adam kendi cebinde gölgeler, cesetler ve ruhlar dahil olmak üzere tüm varolanları biriktirir. Onun cebi tüm varolanları emen bir enerji merkezi olarak tanımlanabilir.

Gri Ceketli Adam, Schlemihl'dan, önceden Schlemihl'a ait olan gölgeye karşılık şimdi Schlemihl'ın ruhunu takas etmesini ister. Ancak Schlemihl bunun daha korkunç sonuçları olabileceğini sezer ve takası kabul etmez. Schlemihl'ın Gri Ceketli Adam'a duyduğu "kişisel tiksinti" (PS: 46) ona gölgesi karşılığında ruhunu satmasını engelliyordu. Peki, Gri Ceketli Adam Schlemihl'ın gölgesine karşılık onun ruhunu alabilseydi bunun Schlemihl'a nasıl bir etkisi olacaktı? Yazar Chamisso bu sorunun cevabını romanın daha başında vermişti. Tekrar okunacak olursa, romanın başında Gri Ceketli Adam'ın yaptıklarına şaşırmayan Bay Thomas John ve etrafında bulunan kimseler ruhlarını çoktan Gri Ceketli Adam'a satmış olmalılar. Ruhunu satmış kimselerin bu eylemlerinin onlar üzerindeki etkisi onların ruhsuz kimseler olarak iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin arasındaki farkı yitirmiş olmalarıdır. Onlar için iyilik değil yalnızca güvenli bir konfor önemlidir.

Schlemihl'ın başından geçen olaylarda şaşırtıcı bulunan şey onun gölgesini yitirmesi değil, gölgesini nasıl yitirmiş olduğuyla ilgili üç ayrı yalan söylemek zorunda kalmasıdır. (Bkz. PS: 24, 44, 70) Gölgesini yitirmiş bir kimse olan Schlemihl bir ressam tutarak hiç olmazsa gölgesinin bir resmiyle idare edebileceğini düşünür. Ancak ressamın Schlemihl'a yaptığı caydırıcı konuşma kitabın en karamsar cümlelerini oluşturur:

> "Gövdesine çizebileceğim sahte gölge, adamın, onu en ufak bir harekette yeniden kaybedeceği türden bir gölge olur ancak, özellikle, anlattıklarınızdan anladığım kadarıyla, doğuştan edindiği öz gölgesine bile sahip çıkamamış birisi onu hayli hayli kaybedecektir. Gölgesi olmayan, güneşe de çıkmasın efendim, yapılası en makul ve en güvenli iş, budur." (PS: 24)

Schlemihl kendi gölgesine bağlı kalamadı ancak onun hizmetçisi Bendel efendisine hayatı boyunca bağlı kaldı. Schlemihl hizmetçisi Bendel'in farkını şöyle anlatır: "O gün bu gündür bağlılığıyla bana teselli veren, sefil hayatımda bana eşlik eden ve kara yazgıma katlanmamı kolaylaştıran, işte bu Bendel idi." (PS: 19) Bendel güven ve konfor peşinde değildir. Kendisine özgü bir tavır içinde olan, irade sahibi ve direnen bir kimsedir: "Kendi içinde ağır bir savaş veriyor gibiydi. "Hayır!" diye haykırdı. "Dünya ne düşünürse düşünsün, ben

gölge uğruna efendimi terk edemem, etmeyeceğim de. Aklımın sesine değil, kalbimin sesine kulak verip sizinle kalacağım; size ben gölge olacağım, edebildiğim yerde size yardım edeceğim, edemediğim yerde sizinle birlikte ağlayacağım." (PS: 25)

Kişisel iradenin ve isteğin başkalarının kararına devredilmesi buna izin veren kimsenin gerçekliğini yok eden bir özelliktir. Bu durum Schlemihl'ın sevgilisi olan Mina'nın kendisini pasif bir şey, bir gölge olarak sergileyen tutumunda görülür. Mina, Schlemihl'a olan sevgisinde Bendel kadar cesaret gösteremez. Bir gölgeye sahip olduğunu göremediği için Schlemihl'dan korkan ve onu reddeden Mina "ölü bir sesle cevap verir: "Bundan böyle dünyada ne bir iradem ne de bir isteğim var. Babam neyi uygun görüyorsa, hakkında o olsun." (PS: 55)

ANDERSEN'İN "GÖLGE" MASALINDA KENDİ GÖLGESİ TARAFINDAN ÖLDÜRÜLEN GERÇEK

Andersen'in "Gölge" (1847) masalı bir görünümün gerçeğin yerini alması konusunda okunabilecek temel bir yapıttır. Andersen'den önce gölge temasıyla ilgili en etkili yazı, önceki bölümde sözünü ettiğimiz Chamisso'nun *Peter Schlemihl'in Garip Öyküsü* (1814) kitabıydı. Andersen bunun farkındadır:

> "Soğuk ülkelerde herkesin bildiği bir öykü varmış; gölgesi olmayan bir adam üzerineymiş o öykü! Bilgin ülkesine döndüğünde şu başına geleni, gölgesini yitirdiğini anlatırsa, herkes buna öyküdeki adama bir öykünme, bir özenti diyecekmiş […] hiç kimseye bu konuda bir şey söylememeye karar vermiş." (G: 244)

Böylece Andersen kendi masalının Chamisso'nun bir gölgesi olarak görülmemesi için ustaca bir önlem almış olur. Chamisso'nun gerçek bir kimseden onun gölgesinin alınabileceği ve tekrar ona satılabileceği ya da bir gölgenin kendisinin ait olduğu gerçeği terk edebileceği fikri göz kamaştırıcıydı. Şimdi Andersen bir gerçeğin her zaman bir gölgesi olacağını düşündürür. Andersen ait olduğu gerçeği sonunda yok edecek bir gölge yaratarak bu temaya bambaşka bir bakış açısı kazandırır. Gerçek var oldukça gölge de var olacaktır, çünkü gölgenin kökü gerçektedir. "Başını alıp giden eski gölgenin kökü kurumamış"tır. (G: 244) Diğer yandan, gerçek tarafından bağımsızlaştırılmış bir gölge gerçeğin sonunu getirerek onun yerine geçme iddiasında bulunabilir. Andersen'in "Gölge" masalında bu gerçekleşir ve gölge en sonunda ait olduğu gerçeği yok ederek onun yerine geçer. Masalın daha başında bilgin adamın eski alışkanlıklarını bırakması gerekeceğiyle ilgili bir öneri bulunur. Bilgin adam ziyaret ettiği sıcak ülkede de "geldiği ülkelerde olduğu gibi gezip dolaşabileceğini sanıyormuş, ama çok geçmeden bu alışkanlığını bırakması gerekmiş." (G: 241) İçinde, gerçeğin yok olduğu bir atmosferdir bu yeni ülke. Gerçek ve gölge arasındaki bu dönüşümü bir deneyim haline ancak düşünme eylemi getirebilir. Düşünmek dönüşümü görebilmektir. Burada dönüşen şey gerçek ve onun gölgesidir. Masalın hemen başında "öykünme" ve

"özenti"den kaçınma vaadine rağmen şaşırtıcı bir şekilde öykünmenin en uç olanaklarını deneyimleyecek gerçek kimse olan "bilgin adam"ın dönüşüm aşamaları şöyle sıralanabilir: "Bilgin adam", "tuhaf bilgin adam", "yabancı", "efendi", "profesör", "bir gölge gibi görünen bir adam" (S: 390), "kendi gölgesinin gölgesi olmayı kabul eden bilgin" (G: 250), "bilginin kendi gölgesine sahip gölgesi" (S: 392), "gölgesi tarafından öldürülen gerçek olarak bilgin adam" (S: 395)

Güneşin yakıcı parladığı yerlerde insanlar istedikleri gibi gezip dolaşamaz. İnsanlar içeride oturur, kapılar ve pencereler kapalıdır. Bu evlerin önünden geçen bir kimse içeride kimsenin olmadığını sanır. Andersen'in "Gölge" masalında soğuk bir ülkeden böyle bir sıcak ülkeye giden bilgin "güneşin etkisinden kurtulamamış", "sanki kor dolu bir sobanın içinde oturmakta" (G: 241) olduğunu hisseder. Bilgin adam her şeyin için için kaynadığı böyle bir yerde kendi gerçekliğini de bu durumdan muaf tutamayacaktır. Bu enerji merkezinde gölge de gerçeğinden ayrılacaktır. Bu ayrılma, bilgin adamın kendi gölgesini bir medium, araç olarak kullanmak istemesiyle gerçekleşir. Gölge bedenden ayrılabilen bir uzuv olarak araçsallaştırıldığında, o, gönderilmeye hazır durumda kapıda bekletilir. Gölgenin gerçek için yapabileceği bir şey yoktur. Gerçek, gölgeyi işe yarar kılmayı düşündüğünde kendi varlığını, gölgelere parçalamaya başlar. Gölge bir defa araçsallaşınca endüstriyel bir ürün gibi üretilebilir. Gerçeğin kendisi, üzerinde gölge üretimi yapılan bir çiftliğe dönüşür. Bir mediuma, araca dönüştürülen gölge, bilgine dünyadan haber veren bir muhbir hizmeti görmeye başlar. Kendi gölgesini onun kendisinden ayrılabilecek bir araç olarak düşünmesi bilgin adamın ilk hatası olarak görünür. Bilgin bunu kendi ağzıyla yapar. Bilgin adam karşı balkonda görünen gölgesi hakkında kendi kendine şöyle der: "Keşke içeriye girip ortalığı şöyle bir kolaçan edecek kadar akıllı olsa, sonra gelip gördüklerini bana anlatır, hiç değilse bir işe yaradığını gösterirdi!" (G: 243) Gölgenin gerçekten bağımsızlaşması her varolanın onu yansıtan bir ekrana dönüşebildiği bir olanak sağlar. Böylece gölge istediği şeyi kendi ekranı olarak kullanan ve farkına varılmaksızın istediği yere girip çıkan, her şeye tanık olabilen büyük bir röntgenci olur. Onun gözünde gizli, mahrem, özel olan ortadan kalkar. Böylece tüm değerler gölgenin önünde değerden düşer. Gölge şöyle der: "Gördüklerim hiç kimsenin görmediği, hiç kimsenin görmemesi gereken şeylerdi! Sözün kısası, değersiz, alçak bir dünyada yaşıyoruz! İnsana değerli bir varlık gözüyle bakılıyor olmasa, insan olmak istemezdim!" (G: 249) Gerçeğinden kopmuş bir gölge elbette her yere rahatça girip çıkabilir, gizli, saklı her şeye tanık olur. Gölge bu enformasyonu caydırma ve şantaj amaçlı kullanabilir. Gerçeğinden kopmuş başıboş kalmış bir gölge, şimdi onun sahibinin kimsenin olmadığını düşündüğü yerlere gidebilirdi. Gölge bu yerlerde gördüklerini şöyle ifade eder:

> "Hiç kimsenin bilmediği, ama herkesin bilmekten mutluluk duyacağı şeyleri gördüm. Bir gazete çıkarsaydım, kim bilir ne büyük bir ilgiyle okunurdu! Ama ben ilgili kişilerin doğrudan kendilerine yazıyordum. Bunun sonucu olarak, her gittiğim kenti bir korku dalgası kaplıyordu. Benden o kadar korkuyorlardı ki, olağanüstü bir sevgi gösteriyorlardı. Profesörler beni profesör yaptılar; terziler

bana yeni giysiler diktiler; darphane müdürü benim için para bastırdı; [...] Böylece bugünkü durumuma geldim." (G: 249)

Gölge onun sahibi olan gerçeklikten özgürleşmek istemektedir. Bunun için gölge bağlı olduğu gerçekle arasındaki ortak özellikleri bir bir yok etmeye çalışır. Gölge bunu yapmaya, öncelikle, kendisini bağımsız bir varolan olarak tanıması konusunda gerçeği ikna etmeye çalışmakla başlar. Eski Gölge, bir gün kapısını çaldığı gerçeğe şöyle der: "Daha tanımadınız mı? Ben sizin eski gölgenizim! Bir gün geri geleceğim hiç aklınızdan geçmezdi, değil mi? [...] Şimdi istersem, kölelikten kurtulmanın bedelini ödeyebilirim artık!" (G: 245) Dönüp gelmiş gölgenize sanki ona hala sahipmişsiniz ve onu zaten tanıyormuş gibi samimi davranabilirsiniz. Bilgin adamın dediği gibi bu "eski bir alışkanlık. Alışkanlıkları değiştirmek de pek güç oluyor!" (G: 247) Bilgin adam gölgesini gerçek bir kimse gibi ilk gördüğünde gerçek ile düş arasındaki fark onun için henüz kaybolmamıştır. Gerçek bir kimseye benzeyen gölgesinin karşısında Bilgin şöyle der: "Yoksa düş mü görüyorum?" (G: 245)

Gerçek kendi ışık kaynağına göre gölgelerini değiştirebilir. Bu nedenle ancak gölgeleriyle uğraşacağına ışık kaynaklarıyla uğraşan bir gerçek kendi varlığını sürdürebilir. Bir kimsenin istediği gibi değil, o kimsenin olduğu gibidir gölge. Gölgesiyle muhatap olan bir kimse neye benzediğini, ne yapacağını bilemez. Hatta böyle bir kimse gölgesini kaybedecektir çünkü bağımsızlaşmış görünüyor olsa bile her gölge bir gerçeğe ait olmak ister. "Bilgin kıpırdadıkça, gölge de kıpırdıyormuş. Gölgeler öyledir işte!" (G: 243) Gerçek ne kadar dingin olursa gölge ve gerçek arasındaki fark o kadar azalır. Bu nedenle gerçek, baktığı yerde çoğu zaman gölgesinden başka bir şey göremez. Gerçek kendisini bir şeye benzetmeye çalıştıkça Gölge'nin onu olumsuzlamasına izin verir. Gerçek bununla kalmaz, Gölge'nin gölgesi olmayı da kabul eder. Gölge bize "bu kadarı da olmaz artık!" dedirtecek kadar ileri gider ve kendi efendisine şöyle der: "Gölgem olarak bana yol arkadaşlığı yaparsınız!" Bilgin adam: "Bu kadarı da artık pek fazla!" (G: 250) Gerçeğe, gölgeyi ondan ayırmayı kabül ettirmenin bir yolu şeyler arasındaki bildik ilişkileri psikolojik bir alışkanlığa indirgeyip onları sıradanlaştırmaktır. Gölge, onun bir gölgeye sahip olmadığını fark eden prensese, farklı bir tür gölgeye sahip olduğunu şöyle açıklar: "Başkalarının gölgeleri sıradan birer gölge, ama ben sıradan şeyleri hiç sevmem. [...] ben de gölgemin kendisini bir insanmış gibi donatmasına izin verdim. [...] bir gölge edinmesine bile ses çıkarmadım." (G: 252) Gölgesini yitiren gerçek bu haliyle bir hasta olarak görülür. Gerçek, kendi sağlığını tekrar kazanma derdiyle tedaviyi kabul etmekle, bir gerçeklikten olma pahasına güvenlik, hijyen, sağlık ve konfor arayışıyla gölgenin kendisi yerine geçmesine izin verir: "Onu yoklamaya gelen Gölge, "İçmelere gitmelisiniz!" demiş. "Başka çareniz yok!" " (G: 251) Üstelik bilgin adam daha güvenli bir ilişki kurmak için Gölge'nin kendisine "sen" diye hitap etme izni almak için teklif götürür: "Artık birbirimize "sen" desek, daha iyi, daha güven verici olmaz mı?" (G: 251)

Gerçeğin yerini almaya çalışan Gölge gerçek bir kimse olmanın ayırdedici özelliklerine sahip olmak ister. Bunun ilk adımı bir görünüme sahip olmaktır. Gölge gerçek

bir insanmış gibi görünmeyi nasıl başarabilir? Gölge'yi "gerçek bir insanmış gibi gösteren" şey onun "olağanüstü şık giyimli" olmasıdır. (G: 246) Gölge "insan" olmanın, gerçek bir kimse olmanın ayırt edici özelliğini onu çeşitli görünümlere sokan aksesuarlara donanmakta bulur. Gölge'ye göre gerçek bir insan gibi görünmenin ikinci yolu, gerçek insanlar tarafından tanınmak, ciddiye alınmaktır. Kendisinin ciddiye alınmasını, ona "sen" olarak değil saygın bir beyefendi olarak hitap edilmesini, kutsanarak değer verilmesini talep eder. Şöyle der: "Doğa çok tuhaftır. Kimi insanlar zımpara kağıdına dokunmaya dayanamaz; bir çiviyi cama sürterseniz kimilerinin tüyleri diken diken olur; birisi bana 'sen' deyince, bende de işte buna benzer bir duygu uyanıyor". (G: 251)

Gerçek bir kimseye, olduğu gibi değil, o sanki gerçek bir insanmış gibi davranmak, bu gerçek kimsenin farkında olabileceği bir şey midir? Gölge prensese şöyle der: "Gölgem insan yerine konmaktan, insan sayılmaktan öyle gurur duyar, öyle neşelenir ki, doğru yanıt verebilmesi için ona insanmış gibi davranmak gerekir." (G: 253) Gölge'nin gerçek olma çabası, sonunda gerçek olanı yok etmesine rağmen nafiledir, çünkü Gölge gerçek bir kimseyi onun gölgesinden ayırt eden özelliğe dikkat edememiştir. Andersen'in "Gölge" masalının önemi işte buradadır. Bir şey her şey neredeyse orada insanlaşır. Masala göre bu yer Şiir'in evidir. Gölge Şiir'in evi hakkında şöyle der: "Her şey oradaydı." (G: 248) Böylece bu masala göre insanı diğer şeylerden ayırt eden temel özellikler hayalgücü ve bununla ilgili olarak kişileştirilen Şiir'dir. Ancak hayalgücü ve Şiir'le birlikte olabilme ayrıcalığı "insanlaştırıcı" bir özelliktir. Şiir'in yalnızca insanı değil aynı zamanda başka şeyleri de insanlaştıran, dahası gerçek kılan bir gücü vardır. Masalı dikkatli bir şekilde yeniden okuduğumuzda Gölge'nin gerçeğe ya da bir insana dönüşme fikrini Şiir'le karşılaşmasında edindiğini görüyoruz. Gölge insanı insan yapan birilerce yılın deneyimini Şiir'in evinde öğrenmiş ve insanlaşmanın ne demek olduğunu Şiir'den anlamıştı. Gölge şöyle diyordu: "Görülecek her şeyi gördüğüme inanabilirsiniz! [...] ben orada insanlaştım, insan oldum! [...] Şiir ile olan aile bağımı öğrendim." (G: 248)

Gölge yalnızca şiir yoluyla insanlaşabiliyor ancak yine de gerçek bir varolan olamıyor. Bir gölge için gerçek asla sıradanlaştırılacak bir şey değildir. Bu nedenle bağımsızlaşmış bir gölge her zaman gerçek tarafından yok edilme tehdidiyle karşı karşıyadır. Gölge gerçeğe borcunu asla ödeyemeyecektir çünkü ona, temel bir şey olan varlığını borçludur. Gölge gerçek karşısında daha hızlı olabilir, daha görünür olabilir, hatta daha inandırıcı olabilir ancak asla ondan daha fazla var olamaz. Gerçekten de Gölge daha hızlı yol alır. Gerçek, Gölge kadar hızlı değildir. Bu nedenle gölgesi bağımsızlaşan gerçek, en sonunda canından olur. "Gölge: "Kimse sana inanmaz ki! [...] ben senden önce gidiyorum! [...] Sen de doğruca tutukevine!" " (G: 254)

Gerçeğin yerini almaya çalışan görünümler döneminde bu tür görünümlerde bir anlam aramak boşunadır. Gölgeye özel bir anlam yüklemek gerçek olan şeyi Gölge'nin gölgesine dönüştürmek olacaktır. Masaldaki bilginin başına gelen şey budur: "başkalarına dünyadaki doğru, iyi, güzel şeylerden söz etmek, eşeğe hoşaf ikram etmek gibiymiş! Sonunda bilgin iyice hastalanmış. Herkes, "Ne olmuş size böyle? Tam bir gölgeye dönmüşsünüz!" diyorlarmış. Bu sözleri duydukça bilginin tüyleri ürperiyor, onlara özel

bir anlam yüklüyormuş." (G: 250) Tüm bunlara rağmen, masalın başından sonuna kadar Gölge gölge olduğunu, gerçek ise gerçek olduğunu bilir. Sorun, öncelikle, gerçeğin gölgeye bağımsız bir gerçeklik atfetmesinden kaynaklanır. Sorunun daha büyüğü ise meydana gelmesi imkansız görünen bu durumu diğer kimselere anlatabilmektir. Bağımsızlık ilan etmiş gölgeleri, sahip oldukları dar yaşamlarından kurtarmak, gerçekle ilgili kimseler için kaçınılmaz bir fikirdir. Prenses bunu yapar. Şöyle der: "En iyisi kimse duymadan, onu o küçücük yaşamından kurtarmak olacak galiba!" (G: 255)

"Gölge" masalı boyunca gerçek, onun ayırt edici yönü olan "canlı" olma özelliğiyle belirleniyor. Gerçek her zaman bir kimsenin gerçeğidir. Gölge gerçekten bağımsızlaşsa bile gerçeğin her zaman kökensel ayırt edici bir özelliği olacaktır. Gölgelerin ortaya çıkması için güneş batmış olmalıdır. Gölgeler "güneş battıktan sonra" canlanırlar. (G: 241) Gölge var olmak için her zaman gerçeğe muhtaçtır, çünkü gölge ile ışık arasında bir paravan olarak duran şeydir gerçek. Gölgenin var olması için gerçek bu arada duruyor olmalıdır. Tüm bunlara rağmen, her zaman bir gölgenin yaşayabileceği kadar ışık ve gerçek vardır. Ancak gölgelerin bağımsız şeyler olarak görünmek istedikleri postmodern dönemde bilgin adamın kendi gölgesi hakkında düşündüğü "bir gölge, bir ekran olarak efendisine her zaman ihtiyaç duyar" (S: 385) düşüncesi daha fazla geçerli olmayacaktır.

SİMÜLAKR VE SİMÜLASYON DÜZENİ

Chamisso'nun *Schlemihl* öyküsünde gölgesini kaybetmesinin sorumlusu Schlemihl, Andersen'in "Gölge" masalında ise bilgin adamın kendisidir. Baudrillard'ın ayrıntılı olarak açıkladığı gibi simülakrın sorumlusu da yine insandır, çünkü simülakrı insanın kendisinden başkası yapmış değildir. İnsan yaptığı ve sorumlu olduğu birçok şey gibi simülakrdan ve simülakrlardan inşa ettiği simülasyon düzeninden de kendisini sorumsuzlaştırmıştır. Örneğin her şeyin sonunu getirerek onların yerini alan şey olarak Tanrı en yaşlı simülakrdır. Kendi imajında Tanrı'yı yaratan insan, Tanrı'yı dünyanın ve insanın kendisinin sonunu getirmeye zorlamış ve böylece en yaşlı simülakrı üretmiştir. Baudrillard *Simülakrlar ve Simülasyon* (1981) kitabından 15 yıl sonra yazdığı "Sanat Komplosu" (1996) başlıklı yazısında bu durumu şöyle özetler:

> "Tanrı kaybolmak için imgeleri kullanır [...] Kehanet böylelikle gerçekleşir: Bizler simülasyon dünyasında yaşıyoruz, göstergenin en büyük işlevinin gerçekliği kayboluşa itmek ve bu yolla onun kayboluşunun üzerini örtmek olduğu bir dünyada. [...] İmgeler şeylerin içine girmiştir. İmgeler artık gerçekliğin aynası (:s.36) değildir, gerçekliğin bağrını kuşatmış ve onu hipergerçekliğe dönüştürmüşlerdir – orada, bir ekrandan ötekine, her imgenin yeğane amacı imgedir. İmge artık gerçeği tahayyül edemez çünkü kendisi gerçektir; gerçekliği aşamaz, onun görünüşünü değiştiremez veya onu hayal edemez, çünkü imge sanal gerçekliktir."[8]

8 s. 37. "Sanat Komplosu", Jean Baudrillard, ss. 25-54. Baudrillard, Jean (2010) *Sanat Komplosu*,

Postmodern dönemde medya ve sanatlar, bağımsız bir gerçekliğe dönüştürülmüş olan imgelere ya da simülakrlara ve bunlardan kurulmuş olan simülasyon düzenine hizmet eder. Simülasyonun ne demek olduğunu daha iyi açıklayabilmek için Baudrillard'ın "en güzel simülasyon alegorisi" (SvS: 13) olarak adlandırdığı Jorge Luis Borges'in *Alçaklığın Evrensel Tarihi* (1935) adlı kitabının içinde yer alan "Bilimde Kusursuzluk Üzerine" başlıklı çok kısa bir öyküye değinmek yararlı olacaktır. Bu öykü şöyledir:

> "O imparatorlukta haritacılık sanatı öylesine bir yetkinliğe erişmişti ki, tek bir eyaletin haritası bütün bir kentin kapladığı alanla örtüşüyordu, imparatorluğun haritası da bütün bir eyaletle. Gel zaman git zaman, bu engin haritalar yetersiz bulunur oldu; o zaman, Haritacılar Okulu, imparatorlukla bire bir ölçekte ve tümüyle çakışan bir imparatorluk haritası gerçekleştirdi. Haritacılık çalışmalarına eskisi kadar özen göstermeyen yeni kuşaklar, bu büyüklükte bir haritanın çok hantal olduğu kanısına varıp saygısızlığa varan bir tavırla, onu güneşin ve yağmurun acımasızlığına terk ettiler. Batı çöllerinde haritanın zaman zaman bir hayvana ya da dilenciye barınak olan yırtık parçalarına bugün bile rastlanır; tüm ülkede, coğrafya biliminden tek geriye kalan budur. J. A. Suarez Miranda, Övgüye Değer Adamların Seyahatleri (1658)", (Borges 1995[9], 123).

Borges'in bu yazısında imparatorluğun hizmetindeki haritacıların çizdikleri harita sonunda imparatorluğun topraklarına birebir eşit boyutlara sahip bir belgeye dönüşür. İmparatorluk çökmeye başlar. Haritanın çölde parçalanan kısımlarıyla karşılaşan insanlar vardır. Soyut metafizik bir güzellik olarak bu imparatorluk şanına yakışan bir görünüme sahip olmasına rağmen eskidikçe gerçeğiyle karıştırılmaktadır. Bu imparatorluk "bir leş gibi çürüdükçe özüne yani toprağa dönüştüğü görülmektedir." (SvS: 13) Borges'in aktardığı bu kısa öykü gerçeğin çöle dönüştüğü dönemin bir özetidir. Çölleşmenin her alana sirayet ettiği "postmodern" olarak adlandırılan bu dönem evrenin bir simülasyon düzenine dönüştüğü nihilizmin doruğudur. Borges'in yazısındakine benzer olarak günümüzde soyutlama biçimleri farklılaşmıştır. Bugün soyutlamanın "haritacılık, suret çıkarma, aynadan yansıma ya da kavramla bir ilişkisi kalmamıştır." (SvS: 13) Simülasyonda, öyküdeki haritanın işaret ettiği bir toprak, bir töz ya da referans sistemi yoktur. Postmodern dönemde gerçeğin yerini alan simülakrlardan, başka bir deyişle, gerçeğin yerini alan şeylerden söz edilir. Borges'in masalındaki dille ifade edilecek olursa masaldaki imparatorluğun geçirdiği dönüşümü bugün "gerçek" denilen şey yaşamaktadır. Gerçek, çölde kaybolmuştur.

Simülakr nihilizmin ve onun eylem biçimi olan çölleşmenin doruk noktasıdır. Görünüş ve gerçeğin aynı olduğu, ayrımın yittiği yerde bilimin anlamı değişir, çünkü bilim görünüş ve gerçek arasındaki ayırım temeline dayanıyordu. Bilimler simülakr üretme alanlarına dönüşmüşlerdir. Nesnesi ve ortaya koyduğu ürün simülakr olan bu çalışma alanları, Tanrı ve melekleri başta olmak üzere kutsal saydığı şeyleri daha fazla iknaya ge-

---

Yeni Sanat Düzeni ve Çağdaş Estetik, çev. Elçin Gen – Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları. Bu yazıya "Komplo" kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

9 Jorge Luis Borges (1995) *Alçaklığın Evrensel Tarihi*. Çev. Zeynep Çağlayan, İstanbul: Telos.

rek duymayacağı şekilde huzurunda bulunduran teoloji, olayları istediği şekilde ve sırayla paketleyen tarih, insan soyu dahil türleri belirli sayıda modellere indirgeyen biyoloji, kültürleri turizm sektörü pazarının metası olarak kendi bölgelerine kapatan etnoloji[10], psişik varolanın birbirini kalıntıya dönüştürecek şekilde için için kaynadığı, kendisini ve diğerlerini iyileştirmekten çok bir makinenin parçası olarak işlevini sürdürtmek için yenileyen ve duyarsızlık ve kayıtsızlık sürecinin bir parçasına dönüşmüş olan terapisiyle, artık bir anlam terapisinden söz edemeyeceğimiz psikoloji ve bunların yanında, barış ve savaşın aynı anlama geldiği caydırıcı bir rol oynayan polis, ordu, vb. "güvenlik" kuruluşları alanlarında simülakr üretimi örnekleri gözlenebilir.

İbadethaneler, inançlı insanların ortamları ve dekorları, kutsal sayılan tüm eşyalar tanrısal gücün yerini almış simülakrlarla kuşatılmıştır. İkonlar yoluyla görüntüler kutsal sayılan şeylerin yerini alır. İkonoklastların/ikonkırıcıların kabusu olan bu tehlike daha yaygın bir şekilde devam etmektedir. Önceki çağlarda ikonoklastlar Tanrı'nın yerine konulan ikonaların insanların zihnindeki Tanrı düşüncesini silip atmasından çekinerek, Tanrı'nın asla var olmadığı, yalnızca onun modelleri ya da simülakrları aracılığıyla var olabildiği ve dahası onun bu simülakrlardan başka bir şey olmadığı gibi korkunç bir düşünceye varmaktan dehşet duymuşlardı. Diğer taraftan, Tanrı'yı cisimleştiren İkonalatrlar/İkonseveciler gerçek ve görünüş arasındaki farkı, hayalgücünün canlılığını koruyorlardı. Henüz gerçeğin bu ikonaların arkasında bulunduğu unutulmamıştı. İkonalatrlar bu ikonalardaki "canlandırmanın gerçekten hiçbir şeyi temsil etmediğini; bunun yalnızca bir oyun olduğunu ve bu büyük oyunun öneminin de buradan kaynaklandığını" biliyorlardı. (SvS: 19) Ancak bugün harita ve toprak arasındaki ayırım ya da soyutlama ortadan kalkmıştır. Artık soyutlamayı mümkün kılan harita ve toprak arasındaki kesin ayrım yoktur. Bu ayrım daha önceleri "haritaya bir şiirsellik, toprağaysa bir çekicilik kazandırıyordu." Bu değişimin en korkunç tarafı ise "yeniden canlandırıcı bir özelliğe sahip olan [...] düşgücü de simülasyonla birlikte artık tarihe karışmıştır." (SvS: 14) Sonuç olarak postmodern dönemde gerçek denilen şey sentetik olarak üretilen işlemsel bir şeydir. Felsefi açıdan bakılacak olursa "ortadan kalkan şeyin adı metafiziktir. [...] bir varlıkla çeşitli görünümleri"dir. Artık "gerçekle gerçek kavramı arasında düşsel bir beraberlik"ten söz edemeyiz. (SvS: 14) Bugün yapılan şeye soyutlama değil simülasyon düzenine özgü olan "genetik minyatürleştirme" diyebiliriz. "Gerçek" yerine "minyatürleştirilmiş hücreler, matrisler, bellekler ve komut modelleri" geçirilir. Böylece gerçeğin yerini almış sonsuz sayıda yeniden üretilen simülakrlardan söz edilebilir. "Artık işlemsel bir gerçek vardır." Bugün "gerçek" denilen şeyler eskiden sarılı oldukları düşsellikten yoksundur. Böyle sentetik bir şekilde üretilen gerçek "hipergerçek" olarak adlandırılır. (SvS: 15)

Bilimlerin ve meslek alanlarının konu ve nesnelerinin indirgendiği modeller düşsel ve gerçek ayrımından yoksun, aynı yörünge çevresinde dolanırlar. Simülasyon düzeninin diğer adı "kayıtsız caydırma evreni"dir. (SvS: 211) "Burada bir taklit, suret ya da parodiden

10 Örneğin "Filipinler hükümeti, 1971 yılında sömürgeci, turist ve etnologların ulaşamayacakları bir bölgede yaşayan bir avuç Tasadaylının ilkel yaşamlarına dönmesini sağlayan yasal düzenlemeyi yaptığı gün, etnoloji de [...] kendi ölüm fermanını imzalar". (SvS: 21)

değil aslı yerine göstergeleri konulmuş bir gerçek, bir başka deyişle her türlü gerçek süreç yerine işlemsel ikizini koyan bir caydırma olayından söz ediyoruz." (SvS: 15) Simülasyon çağında tüm gönderen sistemleri tasfiye edilmiştir. Özne yaratıcı konumunu yitirmiş bir modele zorlanan bir tüketiciye dönüşür. Böyle bir özneye farklılıktan "caydırılmış", böylece bir modele indirgenmiş simülant denir.

Baudrillard gerçek ve görünüş ya da gerçek ve imge arasındaki farkla ilgili bu en eski tutumdan hareketle, imgenin simülasyon düzeninin parçası ya da bir simülakr olmaya vardığı postmodern döneme kadar olan evriminin bir haritasını çıkarır. Buna göre Baudrillard imgenin tarihinde dört dönüşüm ayırt eder: 1-) Derin bir gerçekliği yansıtan imge. İmgenin bu çeşidi bir tür ayin görevi yaptığı için olumlu bir niteliğe sahiptir. Bu imgelerin gönderme yaptığı şeyler ideolojilere özgü bir hakikat ve sır teolojisidir. 2-) Derin bir gerçekliği değiştiren/doğasını bozan ve gizleyen/maskeleyen imge. Bu durumda kötü büyü türünden bir şey olan imge olumsuz bir niteliğe sahiptir. 3-) Derin bir gerçekliğin yokluğunu/bulunmayışını gizleyen/maskeleyen imge. Bu, bir görünümün yerini almaya, bir büyüleme aracı olmaya çalışan imgedir. 4-) Gerçeklikle ilişkisini koparmış imge. İşte bu aşamadaki imge simülakrdır. Bu son durumda "imge artık görüntü düzenine değil simülasyon düzenine ait bir şeydir." (SvS: 20)

Baudrillard'a göre gerçekle ilişkisini koparmış görünümler çağı olan postmodernizm, ondokuzuncu yüzyıldaki "görünümlerin yok edilmesine eşdeğer muazzam anlam kıyımı süreci" olarak ikinci bir devrimdir. "Anlamla saldıranı, anlamla öldürürler." diyen Baudrillard'a göre bu iki devrimin en önemli olumsuz sonuçları diyalektik ve eleştiri alanlarının yok edilmesidir. (SvS: 212) Postmodernizm anlamı dondurma ve bir buzullaştırma çağına sokma girişimidir. Bunu yapmanın temel aracı ise "çözümleme"dir. Bununla birlikte "simülakrların ve duyarsız biçimler"in gerçeğin yerini almasının yolu açılır. Böylece "anlamsızlık çölünün boyutları giderek büyür." (SvS: 213)

BİR KOMPLO OLARAK POSTMODERN SANAT VE ANDY WARHOL

Baudrillard "Sanat Komplosu"[11] (1996) başlıklı yazısında postmodern sanatın "varlık nedeni kalmadığını ilan ederek [...] büyük bir skandala yol açtı." (SK: 9) Ancak asıl skandal sanat dünyasının bu sözü bir skandal olarak değerlendirmesiydi. Günümüzde sanatı hayatın diğer alanlarından bağımsız düşünmek için bir neden kalmadı. Sanatın kendisi bir "caydırma mekanizmasına dönüştü." (SK: 12) Bugün dünya, kendi değerlerinin kurbanı insanlarla doludur. Nesnelerin karşısına şiirsel bir gerçekdışılıkta onların işlevlerinin saçmalığıyla çıkan sürrealistler ve özellikle kültüre karşı besledikleri mutlak kuşku ile sitüasyonistler Baudrillard'ı sanat komplosunu ifşa etmede besleyen görünür ellerden ikisidir. Böylece postmodern dönemde sanata ilişkin belirleyici bir özellik onun "danışıklı

11 "Sanat Korsanlığı", Sylvère Lotringer, ss. 7-24. Baudrillard, Jean (2010) *Sanat Komplosu, Yeni Sanat Düzeni ve Çağdaş Estetik*, çev. Elçin Gen – Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları. Bu yazıya SK kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

dövüş sanatı"na (SK: 11) dönüşmüş olmasıdır. Chris Kraus, *Video Green: Los Angeles, ya da Hiçliğin Zaferi* (2004) adlı kitabında postmodern dönemde, "sanat benzersizliğini, kestirilemezliğini büyük ölçüde yitirdi. Artık tesadüflere veya öngörülemeyen sürprizlere yer kalmadı"[12] derken bunu kasteder. Sanatçının hayatının önemi kalmamıştır, çünkü sanat hayatın yerine geçirilmek istemektedir. "Günümüzde sanat, tıpkı herhangi bir ticari işletme gibi, kariyer fırsatları, karlı yatırımlar ve yüceltilen tüketim nesneleri sunuyor. Sanatla alakası olmayan her şey sanata dönüşmekte." (SK: 12) Bugün sanatta bile sanat var. "Sanat hayat olmak istiyor."[13] Baudrillard "Sanat öldü!" lafına itibar etmemek gerektiğini düşünür. "Sanat, artık sanat namına bir şey kalmadığı için ölmez, çok fazla sanat olduğu için ölür."[14] Bu nedenle postmodern dönemde kendisinden soyunulması gereken "lanetli pay"[15] sanattır.

Sanat da simülasyon düzeni içinde kurban ediliyor. Baudrillard bu durumun çarpıcı bir örneğine, üstelik kendisiyle ilgili bir olayda tanık oluyor. Baudrillard'ın "Sanat Komplosu" (1996) yazısının İngilizce çevirisi yayınlandıktan sonra Amerika'da "estetikleştirme hastalığı"[16]na yakalanmış Peter Halley, Jeff Koons, Ross Bleckner, Sherrie Levine'in içinde yer aldıkları bir grup sanatçı "simülasyonist ekol" kurdular. Buna şaşıran Baudrillard simülasyonun temsil edilemeyeceği için böyle bir ekolün var olamayacağını ve kendisinin tümüyle yanlış anlaşılmış olduğunu açıklar. Sanat yapıtının kendisini "bir simülakr olarak, kendi kendinin karşısına dikilen bir makine olarak tözselleştiren" (Komplo: 32) New York simülasyonistleri hayalgücümüzü yanılsama kaybına uğratırlar. İşin ilginç tarafı Baudrillard'ın bu konuşmayı yaptığı sırada New York'ta, içinde Nancy Spero, Leon Golub ve Tim Rollins'in yer aldığı başka bir grup sanatçı da simülasyonist ekolü büyük bir ciddiyetle karşılarına almışlar ve "Anti-Baudrillard Sergisi" düzenliyorlardı. Simülasyonist ekol ve bu ekole karşı olan anti-Baudrillardcılar simülasyon düzenini gerçek bir şey olarak kabul etme hatasına düşmüşlerdi. Bu durum sanat hakkındaki kararı bir bilgisayara bırakmaya benziyordu. Tam da bu konuda Stanley Kubrick'in *2001: Bir Uzay Destanı* (*2001: A Space Odyssey*) (1968) filminde, resim hakkında Dr. Bowman ve HAL 9000 bilgisayarı arasında,

---

12 Aktarılan yer: s. 17. Kraus, Chris (2004) *Video Green: Los Angeles, or the Triumph of Nothingness*, New York: Semiotext(e).

13 s. 88. "Ütopya ile Öngörü Arasında Sanat", Ruth Scheps'in Baudrillard ile söyleşisi, ss. 85-95. Baudrillard, Jean (2010) *Sanat Komplosu, Yeni Sanat Düzeni ve Çağdaş Estetik*, çev. Elçin Gen – Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları. Bu yazıya "ÜÖ" kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

14 s. 71. "Eski Estetik Değerlere Özlem Duymuyorum", Genevivre Breerette'nin Baudrillard ile söyleşisi, ss. 67-71. Baudrillard, Jean (2010) *Sanat Komplosu, Yeni Sanat Düzeni ve Çağdaş Estetik*, çev. Elçin Gen – Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları. Bu yazıya "DÖ" kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

15 "*La Parte Maudite*, George Bataille'ın ekonomi üzerine eserinin başlığı. Bataille'a göre her organizma enerji fazlasına sahiptir, fakat büyüme daima sınırlı olduğundan organizma için bu fazlalık bir "lükstür" ve nihayetinde boşa harcanması gerekir. "Lanetli pay", ekonomide, ya sanat gibi hiçbir karşılık getirmeyeceği bilinen alanlarda tüketilen, veya modern dönemde savaş biçimini alan yıkıcı faaliyetlere aktarılan bu "fazlalık"tır.- ç.n." Komplo: 50.

16 s. 63. "Andy Warhol'dan Yola Çıkmak", Françoise Gaillard'ın Baudrillard ile söyleşisi, ss. 57-65, Baudrillard, Jean (2010) *Sanat Komplosu, Yeni Sanat Düzeni ve Çağdaş Estetik*, çev. Elçin Gen – Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları. Bu yazıya WYÇ kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

geçen konuşma kadar aptalcadır.[17]

Bugün madalya takılmış ya da daha doğrusu, damgalanmış bir sanatla kuşatılmış durumdayız. Baudrillard'a göre "sanat bayağılığa, atıklara, vasatlığa, değer ve ideoloji diye" el koyuyor. Bugün sanat yapıtına dönüşen her şey "ya çöplüğü ya galeriyi" (SK: 20) boylar. Tüm bu nedenlerle, postmodern dönemde sanatın gerçekte ne olduğunu görebilmek için önce sanatın hükümsüzleştirilmesi gerekir. Postmodern sanat geçmiş tarafından rehin alınmıştır. Baudrillard'ın dediği gibi, bizim bahtımıza "bizden önceki her şeyin sonsuz retrospektifi düşmüş." (Komplo: 27) Nietzsche'nin diliyle, bu, yanılsama kaybı demektir. Ya da Aristoteles'in diliyle sanat, tarih olmuştur. O halde, bu durumda asla mümkün değil gibi görünenin nasıl gerçekten bir kimsenin başına gelebileceğini anlatmak sanatı tekrar mümkün kılabilir. Nietzsche'ye göre ahlakın soykütüğünün[18] son evresini oluşturan "pişmanlık ve hınç" (İng. resentiment[19]) sanatın hayat yerine geçirildiği sanat tarihinin de son aşamasını oluşturur. Buna bir alternatif olarak sanatı tekrar mümkün kılan sanatçı, "bir imge pornografisine" (Komplo: 29) dönmüş olan sanattan soyunmak gerektiğini düşünen Andy Warhol (1928-1987), diğer bir sanatçı da Marcel Duchamp'tır (1887-1968).

Postmodern dönemde yaratıcı yanılsamanın yerine kusursuz yanılsama yaratan sanal görüntü geçirilir. Kusursuz yanılsama, gücünün kaynağını eksiltme ve yoklukta bulan modernist görünüşten farklı olarak gücünü görünüşü yığma ve eklemede bulur. Sanal görüntü "bizi imgenin içine sokarak, üç boyutlu gerçekçi bir imgeyi yeniden yaratarak [...] bu yanılsamayı yok eder [...] Sanallık kusursuz yanılsamaya meylediyor. Ama imgenin (göstergenin, kavramın vs.) sahip olduğu yaratıcı yanılsama"dan (Komplo: 31) yoksundur. Sinema sanatı hayalgücünün yanılsama kaybına uğramasının büyük bir failidir. Bunlarda resim, görüntü, gölgeler "kendi kendini inkar eder." (Komplo: 32) İmgenin gerçekçi kusursuzluğuna yaklaşmak arzu boyutunu ve ayartıcı yanılsamayı köreltir. Bunun kanıtlarından biri sinemanın giderek televizyona benzemesidir. Sessiz sinemadan sesliye, siyah beyaz filmden renklilere ve daha ilerisine varan teknik evrim sürecinde sinema kendi yanılsamasını kaybetmiştir.

> "Teknoloji geliştikçe, sinematografik etki kusursuzlaştıkça, yanılsama da çekip gitmiştir. Günümüz sineması ne ima tanır ne de yanılsama: Her şeyi hiperteknik, hiperetkili, hipergörünür bir düzeyde birbirine bağlar. [...] Bu filmlerde en ufak bir boşluğa, aralığa, eksiltiye, sessizliğe yer yoktur – tıpkı, sinemanın kendine özgü imgesel niteliklerini yitirerek her geçen gün daha çok benzediği

17 Kubrick'in *2001: A Space Odyssey* (1968) filminde geçen bu sahnede, Jüpiter'e varmak için yol alan X-Işını Delta 1 adlı uzay gemisi içinde kaptan Dr. David Bowman, kalem ve kağıt elinde, uyku kabinleri içinde uyutulur vaziyette taşınan mürettebatından Dr. Hunter'ın resmini yapmaktadır. Bu sırada, göreve programlanmış ve geminin kontrolünden sorumlu HAL 9000 bilgisayarı Dr. Bowman'a sorar: "Başka işler mi yapıyorsun?" Dr. Bowman: "Birkaç resim." – "Görebilir miyim?" – "Tabii." – "Çok güzel, Dave. Görünüşe bakılırsa epeyce ilerletmişsin."

18 Bkz. Nietzsche, Friedrich (2015) *Ahlakın Soykütüğü, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları.*

19 s. 11. Baudrillard, Jean (2005) *The Conspiracy of Art, Manifestos, Interviews, Essays*, ed. by Sylvère Lotringer, tr. by Ames Hodges. New York: Semiotext(e). Sonraki göndermelerde bu kitap "CA" kısaltmasıyla gösterilecektir.

televizyon gibi. [...] imge, gerçek zamanda üretile üretile, tam da bu sebepten imge olmaktan çıkmaktadır. Mutlak berraklığa, yüksek çözünürlüğe, imgenin gerçekçi kusursuzluğuna ne kadar yaklaşırsak, yanılsama gücü de o ölçüde kaybolmaktadır." (Komplo: 29)

Sanat yapıtının yanılsamadan arındırılması demek bakışın, izleyicinin tamamen kayıtsız hale getirilmesi demektir. "Bakmayı yürürlükten kaldırmanın bir yolu"[20] olan hipergörünürlük buna hizmet eder. Postmodern dönemde "Sanat, artık bütün olarak bayağılığın üst dilinden ibaret. Dramdan yoksun bu simülasyon" [...] şu anda sadece kayboluşun ve şeffaflığın psiko-dramasını yapıyoruz." (Komplo: 34) Örneğin *Pekin Operası*'nı gözümüzün önüne getirecek olursak, onu sahnelemek için tonlarca suya, kızılötesi kameralara gerek olmayabilir. Yalnızca "bir sal üzerindeki iki bedenin düello hareketleri, akmakta olan bir nehri canlandırmaya yeter." (Komplo: 29) Başka bir örnek olarak, bir pornografik film cinselliğin imgesel boyutunu tasfiye eder, arzu boyutunu körelterek "her türlü ayartıcı yanılsamayı bertaraf eder." (Komplo: 30) Sinema ve müzik sanatından verilen bu iki örnekte görüldüğü gibi postmodern dönemin sanatçıları imgenin boşluğunu ileri teknoloji ve barok düzenekleriyle, çıldırmış ve eklektik hareketlilikle doldurmaya çalışarak hayalgücünün yanılsama kaybına hizmet ederler. Buna karşı yanılsamanın mutlaklığı ve yoğunluğunun aktörü olarak izleyicinin hayalgücü serbest bırakılmalıdır.

Simülakr şimdiden bir tarihe sahiptir. "Benjamin'in orijinal yapıt hakkında söylediği *aura* gibi, simülakrın da bir *aura*'sı vardır".[21] Öyle ki simülasyonun otantik olanı ve otantik olmayanı üretilmiştir. Andy Warhol'un *Campbell'in Çorba Kutuları* (1962) (*Campbell's Soup Cans*) ya da *Marilyn Diptiği* (1962) (*The Marilyn Diptych*) resimleri otantik simülasyon örnekleridir. Ancak Warhol'un 1986 yılındaki resimleri yalnızca otantik olmayan simülasyon basmakalıplarıdır. Warhol 1965'te, "orijinallik kavramı"na (CA: 117) saldırırken 1986'da orijinal olmayanı yeniden üretir. Bu, sanat pratiğinin basitleştirilmesi, anaakım sanatın, ticareti bir kez daha estetize etmiş olmasıdır. Warhol duygusal bir form kazandırılarak pazarlanabilen bir meta haline getirilmiş sanat yapıtı anlayışının dışına çıkar.

Postmodern evren "kendi ikizini yutmuştur, hayaletsi, şeffaf olmuş, gölgesini kaybetmiştir". (Komplo: 38) Postmodern sanat ikonaklasttır. Bugün ikonaklastlık "artık imgeleri yok etmekten değil, imge imal etmekten, görülecek hiçbir şeyin olmadığı bir imge bolluğu imal etmekten oluşuyor." (Komplo: 35) Her şeyin kendisini göstermek istediği bugün, şeyler "esrarından ve yanılsamasından" mahrum kalmayı göze alarak "reklama, kendine inandırmaya, kendini sergiletmeye, kendine değer verdirmeye mahkum." (Komplo: 39) Reklamcılık çağdaş dünyanın özüdür. Sanki bu dünya başka bir dünyada reklamı yapılması için keşfedilmiş bir gezegendir. Medyada, görüntü aracında

20 s. 74. "La Commedia dell'Arte", Catherine Francblin'in Baudrillard ile söyleşisi, ss. 73-83. Baudrillard, Jean (2010) *Sanat Komplosu, Yeni Sanat Düzeni ve Çağdaş Estetik*, çev. Elçin Gen – Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları. Bu yazıya "LC" kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

21 CA: 117. "Sanat yapıtının teknik yoldan yeniden-üretilebildiği çağda gücünü yitiren, yapıtın *aura*sıdır." (seine Aura). s. 16. Benjamin, Walter (2010) *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Berlin: Suhrkamp Verlag.

kadraj içine alınanlar oradaki başka şeylerin reklamını yaptıklarından habersiz figüranlardır. Orijinal ve sahte simülakrların işgalinde olan bir dönemde fetişistik, tavmaturjik (mucize gerçekleştirici), egzorsist (şeytan kovucu, cin çıkarıcı, nesneyi saflaştırıcı, yanılsamayı yok edici) ve paroksist (abartıcı, doruğa vardırıcı, gerçeğin yerine geçirici) bir işlem söz konusudur. Simülakrlar kişisellikten, bir öyküden, sembolizmden arındırılmış, böylece birer fetişe dönüştürülmüşlerdir. Baudrillard'a göre Warhol bunu gösteren, "fetişizmi devreye sokan" ilk sanatçıdır. (Komplo: 43) "En yüzeysel, en kalıplaşmış nesnelerimizin, kurban ayinlerinde takılan maskelerinkine denk bir egzorsizm gücüne yeniden kavuştukları nokta"da duran simülakrlar "maskeyi takanların, dans edenlerin, seyredenlerin kimliğini yutan ve bir tür tavmaturjik baş dönmesi tetikleme işlevi gören maskeler"e benzerler. (Komplo: 40) "Bütün bu [...] imgeler, modeller, ağlar, iletişim sağlamak veya bilgi vermekten çok, muhatabı [...] yutsun ve sersemletsin – keza daha önceki bütün egzorsizm ve paroksizm biçimlerinin yaptığı gibi onu def etsin ve reddetsin – diye yaratılmış." (Komplo: 41) Tüm bunlarla oluşturulmuş bir dünyanın sloganı: "Sizi yok eden favori eyleminiz olacağız!"/"We shall be your favorite disappearing act!". (Komplo: 41) Böylece postmodern dünyanın bireyleri fetişist, paroksist ve egzorsisttir. Warhol bu durumu ifşa eden sanatçıdır. Bu nedenle, Warhol'un imgeleri kendi gerçeğini yutmuş olan bu gölgeler, bayağı nesneler, teknolojik nesneler, sanal nesneler, yeni tuhaf çekiciler, trans-estetik nesneler, "anlamsız, yanılsamasız, *aura*'sız, değersiz, dünyamızın radikal yanılsama kaybının aynası olan fetiş-nesneler", "ironik olarak saf nesneler"dir. (Komplo: 41) Warhol imgeyi, onun imgelemsel özelliklerini ortadan kaldırarak "saf görsel bir ürüne dönüştürür." (Komplo: 42) Yanılsamanın kayboluşu sanatı pornografik bir girdaba sürüklemiştir. Pornografideki arzu yanılsamasının kayboluşu gibi, postmodern sanatta da yanılsama arzusu kaybolur. Postmodern dönemde "arzu sahnesi ile yanılsama sahnesi aynı trans-seksüel, trans-estetik müstehcenlik lehine, görünürlüğün müstehcenliği, her şeyin insafsız şeffaflığı lehine" kayboldu. (Komplo: 50) Böylece, Baudrillard'a göre postmodern dönemin kültürü pornografidir. "Gerçekte, adıyla sanıyla pornografi denecek hiçbir şey yoktur, çünkü pornografi sanal olarak her yerdedir, çünkü pornografinin özü bütün görme ve uzaktan görme tekniklerine nüfuz etmiştir." (Komplo: 50)

Bugün "temel sanat olayı" nedir? Radikal yanılsama nasıl yaratılabilir? Bugün şeyler hiçlikten bile soyulmuş halde, gerçek olamayacak kadar saydamlaştırılmışlardır. Warhol imgenin bağrına hiçliği yeniden sokarak, gösterge sisteminin ortasında hiçliği yüzeye çıkarır. Göstergelerin gücünden hiçliği yükselterek "temel sanat olayı"nı ya da "esas şiirsel işlem" i, böylece "radikal yanılsama"yı (Komplo: 52) gerçekleştirir. Modernizme özgü bir avangard ya da bir ütopyacı olmayan Warhol "ütopyayla hesabını kapatmıştır [...] "diğer sanatçıların tersine o ütopyanın bağrına, yok-yerin bağrına bodoslama dalar. O kendini bu yok-yerle özdeşleştirmiş, ütopyanın tanımı olan bu yok-yer haline gelmiştir. (WYÇ: 58) Warhol modernist avangardların ulaşmak istedikleri "hiçbir yer"e ulaşmıştır. Andy Warhol yapıtlarıyla öne çıkan bayağılığı ve imgelerin mekanikliğini, özellikle de ikonalatrlığı sıradanlaştırır. Baudrillard'a göre şanına yaraşır bir zarafete sahip "en büyük simülatör" Warhol'dur, (WYÇ: 57) çünkü o simülasyonu dramatize eder. İmgelerden kurulu bir

düzen içinde Warhol'un ilkesi: "Ben bir makineyim, [...] her düzeyde çalışırım [...] Ben işlemselliğin kendisiyim!" (WYÇ: 58) Dünyanın aymazlığı karşısında yaşama bağlı, melankolik olmayan bir şenlik duygusuyla Warhol havalı, umursamaz, saygısız, mekanik radikal züppeliği, mutlak yapmacıksızlığı ve içtenliğiyle estetik ahlaka yönelik tahrikleriyle bizi estetikten ve sanattan kurtarır. Böylece Warhol dünyaya enigmatik gücünü tekrar kazandırır.

SONUÇ

Bir görünüme gerçeğin yerini veren duraklardan biri, Tanrı'yı taklit eden imgeler, simülasyonlar üretmek yoluyla Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu sorununu örtbas eden ikonalatrlardı. Benzer bir süreci bugün yaşamaktayız. Televizyon ve bilgisayar ekranlarının "yüzeysel sanallığında, temsilin, estetiğin, kısaca "imgenin sonuna vardık." (Komplo: 37) Kendi aynalarını yutmuş gibi görünen bir sanal gerçeklik dünyasında yaşıyoruz. Bu yazının sonucu, burada saptanmaya çalışılan postmodernizm denilen şeyi özetleyen cümle şu olabilir: Baudrillard'ın dediği gibi burjuva sınıfının yönetimindeki "sermaye dünyayı bir fantazmagoryaya sürüklemiştir, bizler de onun büyüsüne kapılmış kurbanlarız" (Komplo: 39) ve toplumsal, yani bizim ilişkilerimizin ulaşmış olduğu son aşama "caydırma" üstüne oturtulur. (SvS: 53)

Sanat dünyasındaki insanların sanata ve düşünceye ilişkin şu anda neler olup bittiği hakkında en küçük bir fikirlerinin olmadığı bir dünyada Baudrillard savunulacak bir hakikat aramaz. Gerçeğin yerini almaya çalışan gölge ve gerçeğin yerini almış simülakrlar ve simülasyon düzeni içinde modellere indirgenen yitirilmiş "gerçek" teması yirminci yüzyılın sonunda ve yirmibirinci yüzyılın başında üretilen birçok sanat yapıtının konusu oldu. Örneğin Peter Weir'ın (1944 -) *Truman Show* (1998) filmi bu durumu anlatmaya çalışır, ancak *Truman Show*'da hala gerçek ve görünüş arasında bir ayırım vardır, çünkü Truman gerçek ve gerçek olmayan dünya arasındaki ayırımı fark ederek simülasyona son verebiliyordu. Kapalı devre çalışan simülasyon düzenini anlatan daha güçlü bir sanat yapıtı Ridley Scott'ın (1937 -) *Blade Runner* (*Bıçak Sırtı*, 1982) filmidir. Bu filmde gerçek ve gerçek olmayan ayırımını yapmak neredeyse imkansız görünür. Postmodern dönem insanının durumunu beyaz perdeye en etkili şekilde yansıttığını düşündüğüm yapıt ise Charlie Kaufman'ın (1958 -) *Synecdoche New York* (*New York Yanılsamaları,* 2008) filmidir. Bu filmdeki tiyatro yönetmeni sanatçısı Caden kendi hayatını net görebileceği bir konum kazanmasına rağmen, dahası, bundan sonra ne ve nasıl yapabileceğini çok iyi bilmesine rağmen kendi hayatını bir türlü yaşayamaz ve istediği gibi varolmayı başaramadan onu kaybeder.

Baudrillard simülasyon düzeniyle ilgili olarak bir çok sanat yapıtı örneği verir. Örneğin kusursuz bir simülasyon modeli ya da Baudrillard'ın bir "caydırma (ikna) makinesi" (SvS: 30) ya da "çelişkileri ve güzellikleriyle gerçek Amerika'nın minyatürleştirilmiş toplumsal bir mikrokozmosu" (SvS: 28) olarak tanımladığı Disneyland bu bakımdan incelenebilir. Ya da simülasyon düzenini yakalayabileceğimiz başka bir örnek olarak 1971'de

yayımlanan ve panoptiğin sonunu gösteren "el değmemiş" bir hikaye olarak sunulan, gerçekte Kaliforniya'lı orta sınıf bir Amerikan ailesinin günlük yaşantısıyla ilgili tarihi bir belge olan 300 saatlik *Loud Ailesi* dizisine bakılabilir. Bu örnekte, pornografik filmlerdeki görüntülerdeki gibi "gerçeği hipergerçeğe dönüştüren mikroskobik simülasyonun sunduğu haz" ekrana aktarılır. (SvS: 51) *Loud Ailesi* dizisi, "siz "Paniğe Gerek Yok"u değil; "Paniğe Gerek Yok" sizi izliyor!" sloganıyla gözetleyici ve cezalandırıcı bir panoptik gözetleme sisteminden, bir caydırma sistemine geçilmiş olunduğunu haber veren bir başyapıttır. Bugün "caydırıcı bir sistem"in "en üst aşaması" nükleer silahlardır. Caydırma girişimi nükleer bir felaket beklentisi yaratmakla maksimum düzeyine vardırılır. Sinema dünyası bu konudaki filmlerle doludur. Bunun en etkili ilk örneklerinden biri James Bridges'in (1936-1993) yönettiği, Türkçe'ye *Dünyanın Kaderi adıyla çevrilmiş The China Syndrome (1979) filmidir. Gezegen* boyutlarında bir tezgah olan caydırma üzerine kurulu simülasyon düzeninde yaşam bir "hayatta kalma mücadelesi"ne ve bir "meydan okuma"ya dönüştürülür. (SvS: 58) Simülasyon düzeninin kitlelere seslendiği slogan olan "güvenlik" hipermodeli yoluyla bütün dünya enerji merkezine dönüşmüş süper güçlerin uydusu haline getirilir. Bu koşullarda çöle dönüşen tarih, toplum ve politika yalnızca bir tehdit aracı haline getirilir. Politikanın vaadlerden yalıtıldığı bu çölde politika adına yalnızca "çatışma ve hedef simülakrları" kalır. (SvS: 60)

Postmodern zamanlar faşizmin "retro süzgecinden geçirilerek" estetize edilip sunulduğu daha da kötü bir vahşet dönemidir. (SvS: 72) Vietnam Savaşı bunun ilk örneklerindendir. Simülakrın boyutları sanıldığından daha geniştir. Bir simülasyon düzeninin parçası olarak savaş bir simülakr olarak yaratılabilir. Postmodern dönem hızla unutturulan katliamlar çağıdır ve "bir katliamı unutmak da katliam türünden bir şeydir." (SvS: 78) Televizyon yoluyla yirminci yüzyılın Holocaust'u gibi en vahşi olaylar bile *Holocaust* adlı bir televizyon dizisi yoluyla unutturulur. Televizyon aracılığıyla "unutma, yani yok etme sonunda estetik bir boyuta da sahip olabilmekte ve sonunda kitlesel bir düzeye ulaşarak geçmişe ait görüntüler içinde eriyip yok olmaktadır." (SvS: 78, 79) İçin için kaynattığı/patlattığı anlamla medya, gezegeni, içindeki ve dışındaki her şeyi haber haline getirme tarzında "iletişimi ve toplumsalı yok etmektedir". (SvS: 117) Tarihsel olaylara simülasyon düzeni içinde son veren en etkili araç televizyondur. Herbert Marshall McLuhan (1911-1980) televizyonun bu işlevini "Araç/medya Mesajdır/İletidir" ("The Medium is the Message"[22]) mottosuyla saptar. Kitlelerin çekildiği bir enerji merkezine bugün hepimizin bildiği örnekler alışveriş mağazaları, hatta kültürün endüstriyel bir ürün olarak sunulduğu kültür merkezleridir. Bunun ilk örneklerinden biri Paris'te bir kültür hipermarketi olarak çalıştırılan *Beabourg Ulusal Sanat ve Kültür Merkezi* (1978) binasıdır. *Beabourg* merkezi kültür adına her türlü enerjiyi emen bir ölü yakma fırınına benzer. Bu, için için kaynayan enerji merkezi Stanley Kubrick'in *2001: Bir Uzay Destanı* (*A Space Odyssey*) (1968) film-

22 s. 10. McLuhan, Marshall and Fiore, Quentin (2001) *The Medium is the Massage, An Inventory of Effects* (1967), Berkeley: Gingko Press. McLuhan'ın "The Medium is the Message" sözü kitabın baskısında editöryal bir hatayla "The Medium is the Massage" olarak yayımlanmıştır. McLuhan bu hatanın onun demek istediği şeyle uyumlu olduğunu düşünerek buna itiraz etmemiştir. Bu yazı içinde McLuhan'ın sözünü onun demek istediğine sadık kalarak aktarıyorum.

indeki "tüm içerikleri somutlaştırabilen, emebilen ve yok edebilen siyah anıtsal kaya"nın başka bir türüdür. (SvS: 93)

Simülasyon düzeni içinde modellere indirgenen türleriyle doğayla birlikte insan bedeni de dönüşüme uğrar. Bugün teknoloji bedenin bir uzantısı olarak tanımlanamayacak kadar doğayı kontrol altına almıştır. Artık teknoloji değil beden bir araçtır. Bu dönüşümün dramatizasyonu James Graham Ballard (1930-2009) tarafından Çarpışma[23] (*Crash*, 1973) romanında yapılır. Bu romanda teknoloji "vücudun anatomik yapısını öldürücü darbeler vurarak parçalayan/bozan bir şeydir." (SvS: 154) Beden parçalarıyla teknolojinin ürünleri, hızlı bir şekilde, birinin diğerine dönüşmesiyle birbirlerine karışmaktadır. "*Crash*'ta her şey hiperişlevseldir çünkü araç trafiğiyle kaza, teknikle ölüm, cinsel ilişkiyle simülasyon senkron tek bir makine gibidirler." (SvS: 163)

Yukarıda sıralanan tüm örnekler bize "eleştiri"yi ve onun temel konusu olan "özgürlük" sözcüğünü hatırlatır. Baudrillard'a göre postmodern dönemde "eleştiri bir eleştiri yanılsamasına, tüketim düzenine içkin bir karşı-söyleme dönüşmüştü". (SK: 11) Gerçektende bir vaadi olmayan, "özgürlük sorgulaması" yapmayan söyleme daha fazla "eleştiri" adı verilemez. Bugün "anlama"nın ne demek olduğuyla ilgili öncekilerden farklı bir durum söz konusudur. Bir kimsenin acılarını anlamak kendi acımızın yerine geçiriliyor. En büyük caydırmanın işte burada olduğunu düşünüyorum: İzleyerek ve anlayarak yaşadığımızı düşünüyoruz. Bir kimseyi başka türlü olmaktan caydıran nedir? Baudrillard buna "zihinsel terör" (SvS: 88) adını veriyor. Zihinsel terörle yerleşik hale getirilen felaket simülasyonu kitleleri caydırmanın üniformel aracıdır. Bir zamanlar cesaretin güçlü aktörü olan sanat, bugün nasıl olduda caydırıcı bir *medium*a dönüştürüldü? Bunun en önemli nedeni bugün kendimizi yansıttığımız ekranların, mediumların artması ve bununla birlikte, gölgelerimizin de sayılamayacak kadar çoğalmış olmasıdır. Araçlar bizden kendimizi sahnelememizi daha büyük arzu uyandırarak istiyorlar ve bugün bunun için daha çok araca sahibiz.

Simülasyon düzeninin ona tabi kimse üzerindeki temel etkisi caydırmadır (deterrence). Simülasyon düzeninde buna tabi kimseler caydırılır. Simülasyon düzeni, Platon'un betimlediği son model bir mağara olarak, kendi içindeki kimseyi bir mahkuma dönüştürür. Bunun sloganları: Sıfır risk maksimum güvenlik, hijyen, sağlıklı yaşama, mutluluk, minimum sorun maksimum fayda, güvenli yaşam önerisi, yalnızlıktan, savunmasızlıktan, kendi yaşam tarzını seçmekten alıkonulmak, uniformel kılınma, siyasi iktidarı hayatın her alanında iktidar sayma salgını, sorgusuz itaat, birey değil kitle halinde devinimdir. Tüm bunlardan oluşan postmodern dünyanın sloganını "caydırma saf anndırıcıdır" anlamına gelen "deterrence is the pure detergent" cümlesiyle özetleyebiliriz. Simülasyon düzeninin varlığının korunarak sürdürüldüğü bir yaşam caydırılmıştır. Simülasyon düzeninin, özne değil artık simülantları diyebileceğimiz şeyler caydırılmış olduklarının farkında değildirler çünkü bugün, neyi hak ettiğimiz ve neyi umabileceğimiz konusunda kendimizden hiç olmadığı kadar eminiz. Caydırılmış olma hak talebini, kendimizi öne sürmeyi, duygularımızı dile getirmeyi ve umudu köreltmiştir. Bu nedenle, anaakım medyanın

23 Bkz. Ballard, J. G. (2014) Çarpışma, çev. Nurgül Deveci, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

büyük yazarları olarak tanıtılan nihilistlerin ortak olan şeyler hakkında yazmak istemedikleri bugün durumumuzu betimleyen distopyalara daha fazla ihtiyacımız var. Caydırma orijinali koruma bahanesiyle şeyleri dondurup buzluğa yerleştiriyor, istifliyor, depoluyor, biriktiriyor, koleksiyonunu yapıyor, kilit altına alıyor, vb. Caydırılmış olmanın mührü olan "güvenli yaşam" sloganı, kapıyı içerden kendi üstüne kitleyerek dünyevi olanı tasfiye etmektir. Buna karşı şu soruları sormayı unutmamalıyız: Nerede toplumsallaşıyoruz? Nerede dünyayla buluşuyoruz? Simülasyon düzeni içinden, örneğin ABD'nin siyasi tarihinde Kennedy ailesinin uğratıldığı gibi, ölümle çıkılabilir. Bu, simülasyon düzeninden olumsuz bir çıkış örneğidir. İptal edilerek, sorunlandırılarak sistem dışına atılanlarda simülasyon düzeniyle yaşanılan uyumsuzluk gözlenebilir. Baudrillard'a göre yaşamın sonunu beklememek, intihar etmek, farklı bir ölüm ve farklı bir yaşam tarzı yaratabilecektir. Simülasyon düzeninin kulağı hala kitlenin ağzına dayalıdır. Kitle her şeye rağmen bir direniş stratejisi geliştirebilir, çünkü kitle, onunla düzen arasında birbirlerini karşılıklı olarak besleyen sümbiyotik bir bağ içindedir. Böylece son yıllarda birçok örneği görüldüğü gibi "direniş stratejisinin adı anlam üretimi ve konuşmayı reddetmek [...] sisteme ait mekanizmalara hiperuyumlanma simülasyonu olabilir." (SvS: 124) Warhol bu farklı olanağı sanat dünyasında gerçekleştirmiştir. Warhol bu işe, bugün sanatın bir fikre indirgenmiş olduğunu farkederek başlar. Bugün sanat yapıtı bir fikre, göstergeye, imaya ya da kavrama dönüşmüştür. Artık "sanata değil, [...] sanat fikrine inanıyoruz." (Komplo: 43) Örneğin Duchamp'ın bir pisuvardan ibaret olan *Fıskiye* adlı yapıtı, Warhol'un *Campbell'in Çorba Kutuları* ya da John Cage'in *4'33* adlı müzik performansı birer fikirdir. Özellikle Warhol, bu nedenle, hayalgücünden yoksun imgeler ve fikirler dünyasına hayalgücünden yoksun bir şekilde yaklaşır. Ona göre sanat bir fikir değildir. "Sanat asla bir hakikat meselesi olmamıştır, sanat yanılsama meselesidir." (DÖ: 70) Bunu bilen illüzyonistlere ihtiyacımız var. "Bir fikrin ötesine geçmek, o fikri olumsuzlamaktır. Bir formun ötesine geçmek, bir formdan ötekine geçmektir." Bir fikri olumsuzlamak "dünyayla kapışan modern resmin çoğunlukla aldığı eleştirel entelektüel konumu tanımlar." Bir formdan başkasına geçmek, formun formdan başka yazgısının olmadığı anlamına gelen yanılsama ilkesi keşfedilmelidir. "Bu anlamda, sanatın ve resmin yanılsama olduğunu bilen illüzyonistlere ihtiyacımız var [...] her kuramın bir "anlam aldatması" olması gibi sanatın da her şeyden önce bir göz aldatması olduğunu, bir "yaşam aldatması" olduğunu bilen illüzyonistlere". (Komplo: 46)

Postmodern dönemde "eleştirel bir yargı mümkün değildir". (Komplo: 52) Bu, postmodern "sanatın komplosu ve esas sahnesi"dir. (Komplo: 53) Sanat adına yapılan her şey - açılışlar, sergi kurmalar, teşhirler, restorasyonlar, koleksiyonlar, bağışlar ve spekülasyonlar - bu komploya hizmet eder. Bu komplo imgelerin aldatmacasının arkasına saklanarak düşünceden gizlenir. Oysa "sanat da diğer her şeye yönelttiğimiz eleştiriden nasibini alabilmelidir." (DÖ: 68) Bu komployu bozmamız, "bu eleştirel yanılsama kaybı"na (Komplo: 53) son vermemiz gerekir. Baudrillard bu komploya son vermek için izleyiciden hareket edilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre sanatla ilgili olarak önce onun nesnesi sonra da öznesi masaya yatırıldı ancak "bakan kişiye, izleyiciye" dikkat edilmedi. Buna rağmen "izleyiciden her geçen gün daha fazlası bekleniyor" (LC: 74) ancak bu sanat olayları içinde izleyici rehin tutulmaya devam ediliyor.

Postmodern dönemin sanata ilişkin en önemli özelliği gerçek ve düşsel arasındaki mesafenin ortadan kalkmış olmasıdır. Böylece bu dönemde "ne gerçekten söz edilebilir ne de düşselden." (SvS: 167) Bugün ideal ya da uydurma bir düşsel evren üretimi istilası yaşanıyor. Hayallere ve bilimkurguya son veren bu olgu postmodern dönemi "hipergerçeklik çağı" olarak belirler. (SvS: 170) "Sistemin bizi içine kapatmış olduğu simülasyon stratejisi ve ölüm adlı bu açmazdan ancak *simülakrlara ait düşsel bir bilim* (*pataphysique des simulacres*/*pataphysics of simulacra*) sayesinde kurtulabiliriz." (SvS: 205) Bu dönemde düş ve şiirsellik yitirilmiştir. Bugün ödünç alınan düşler çağındayız. Ödünç düşler caydırıcıdır. Dünya içinde batıya, doğuya, kuzeye ve güneye Budizm'e, başka kültürlere vb. bir enerji kaynağı olarak gidiyoruz. Uzay yolculuğunun altındaki motivasyon da bir enerji kaynağı arayışı ve enerji merkezine dönüşme arzusudur. Simülantlar olarak insan soyunun şeyleri enerji merkezi olarak istila etmesi ona daha kusursuz bir simülasyon düzeninde onun kendisinden daha iyi yararlanmak üzere daha uyumlu monte edilmesini sağlamaktan başka ne kazandırabilir? Kitleler bu simülasyon düzenine emilerek caydırılır. Sistemin her yerde ve her zaman çok güçlü olduğu, üstün ve egemen bir konumda olduğunu unutulmamalıdır. Bunu söylememizin nedeni gerçeği gerçekten caydırmak değildir. Baudrillard'a göre sistem kendini tehdit edene her zaman olduğu gibi bugün de "terör" demektedir. Eğer böyleyse felsefe tarihi, bu yanılgı sonucunda, teröristlerle dolu görülebilir. Baudrillard'a göre hayalgücünü canlandırmanın yollarından biri simülasyon düzeninde "terörist" olarak adlandırılanları okumaktır, çünkü "sistemi başarısızlığa uğratabilen tek şey terörizmdir." (SvS: 216) "Düşgücünü harekete geçirebilen tek şey terörizmdir." (SvS: 215) Baudrillard "kuramsal düzeyde bir terörist ve nihilist"tir. Ona göre "bugün başvurabileceğimiz tek silah hakikat değil, kuramsal bir şiddettir." (SvS: 216)

Şu unutulmamalıdır ki korku, ölüm korkusu hayalgücünü dondurur. Ruhunuz, bedeniniz, zamanınız, yok yerinize koyduklarınız, dublörleriniz, gölgeniz, size vekalet eden her şey, nihayet hikayeniz de sizden uzaklaştırılmak istenebilir. Hayalgücünüz, hayatınız sizi doğurduklarını, oluşturduklarını, yarattıklarını ya da satın aldıklarını söyleyenlerin oyuncaklarla süslediği bir oda değildir. Disneyland formunun dünyayı kendi içine emiyor olduğu postmodern dönemde bunu anlamak önemlidir. Dünya Disneyland modeline indirgeniyor, başka bir deyişle dünya "sanal olarak mühürleniyor." (ÜÖ: 89) Yemeği dondurup, sonra ısıtıp ısıtıp servis etmenin ne kadar tatsız bir hareket olduğunu damak zevki olanlar bilir. Walt Disney gibi böyle zevksiz kimseler, caydırıcı bir tabeleya itibar etmedikleri sürece, birbirlerini buzluktan çıkarıp yiyebilirler. Bu anlam dondurması, enerji çıkmazı, tepkisizlik ve atıllıkla simülanta dönüşmüş kimseler ölümü tasfiye ettiklerini düşünüyorlar. Ancak simülasyon sistemi nihilisttir, "çünkü herkesi bir umursamazlık ve aldırmazlık sürecine sokabilmektedir. Bu sistemde ölümün yokluğu bütün boyutlarıyla hissedilmektedir." (SvS: 216) Dünya sanal gerçeklik içinde dondurulma sürecini yaşıyor. Buna karşı, bir model olmamak, şeyleri tanıdık saymamak, jenerik olmak, oluş içinde olmak, hayal kurabilmek, ütopya geliştirebilmek simülasyon düzenine alternatif gerçekleri kavramamıza yardımcı olabilir. "And it is urgent!", başka bir deyişle, öncelikli olarak ve acilen gerçekleştirilmelidir. Bir soruyla ve Baudrillard'ın bu soruya verebileceği olası bir ceva-

pla yazıyı sonlandıracağım: Gölge neden gerçeğe geri dönüyor? Çünkü gerçeğini yok eden, öldüren gölge özgürleşmiş olmaz: " "Özgürleşme" hakkındaki bütün modern hurafelere karşılık, formların özgür olmadığını, figürlerin özgür olmadığını söylemek gerekiyor. Tam tersine, hepsi de zincirlenmiş: Onları özgürleştirmenin tek yolu onları birbirlerine zincirlemek". (Komplo: 45)

Kaynaklar

Andersen, Hans Christian (2006) *The Complete Fairy Tales*, London: Wordsworth Editions.
Andersen, Hans Christian (2016) *Andersen Masalları*, çev. Murat Alpar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
Ballard, J. G. (2014) Çarpışma, çev. Nurgül Deveci, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Baudrillard, Jean (2005) *The Conspiracy of Art, Manifestos, Interviews, Essays*, ed. by Sylvère Lotringer, tr. by Ames Hodges. New York: Semiotext(e).
Baudrillard, Jean (2008) *Simulakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
Baudrillard, Jean (2010) *Sanat Komplosu, Yeni Sanat Düzeni ve Çağdaş Estetik*, çev. Elçin Gen – Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları.
Benjamin, Walter (2010) *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
Borges, Jorge Luis (1995) *Alçaklığın Evrensel Tarihi*. Çev. Zeynep Çağlayan, İstanbul: Telos.
Chamisso, Adelbert von (2004) *Peter Schlemihl'ın Garip Öyküsü*, çev. Necati Açа, Ankara: Dost Kitabevi.
Jarry, Alfred (2015) *Patafizikçi Doktor Faustroll'un Davranış ve Görüşleri*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayınları.
Kraus, Chris (2004) *Video Green: Los Angeles, or the Triumph of Nothingness*, New York: Semiotext(e).
McLuhan, Marshall and Fiore, Quentin (2001) *The Medium is the Massage, An Inventory of Effects* (1967), Berkeley: Gingko Press.
Nietzsche, Friedrich (2015) *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları.
Platon (1988) *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hegel'in erken dönem teoloji yazıları üzerine bir okuma

Fehmi Ünsalan

On sekiz yaşında Stuttgart Lisesi'ni bitirdikten sonra, babasının isteği ile Tübingen'deki teoloji okuluna giren Hegel, tutucu bir ailede yetişmiş olmasına rağmen din ile gerçek anlamda ilişki kurmaya ancak bu okulda başlar. Tübingen günlerinde dahi Hegel'in dine bakışının eleştirel olduğu görülebilir. Öyle ki eğer babasının zorlaması olmasa teoloji okumak yerine hukuk okumak istediğini her fırsatta dile getirmektedir.[1]

Tübingen süreci Hegel açısından önemli bir süreçtir. Zira bu süreçte oda arkadaşları olan Hölderlin ve Schelling, Hegel'in entelektüel gelişimini olumlu yönde etkilemiştir. Özellikle Hölderlin ile ilişkisi Antik Yunan düşüncesi üzerine derinleşmesini sağlamış, üzerine eğitim aldığı Hıristiyanlığa karşı eleştirel bir bakış geliştirmesine neden olmuştur.

Tübingen döneminde sevilen bir öğrenci olan Hegel için arkadaşları "Yaşlı Adam" benzetmesini yaparlar. Genellikle bunun nedeni olarak Hegel'in çalışmasını olgun bir bilim adamının çalışmasına benziyor olması gösterilmektedir. Ancak arkadaşları tarafından Hegel'in bir düşünürden farklı olarak bir "Collectenmacher" olarak görüldüğünü de vur-

1 Dickey, *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit*, Harris, *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*.

gulamak gerekir. Başka deyişle zamanını özgün düşünceler üretmeye çalışmakla değil, diğer düşünürlerin çalışmaları üzerine odaklanmakla geçirmek Hegel'in bu dönemdeki genel tavrıdır.[2]

Hegel'in Tübingen dönemi, ayrıca Fransız İhtilali'nin Almanya'da büyük yankılar uyandırdığı bir dönemdir. Öğrenciler her türlü baskıya rağmen devrimin yarattığı coşkuyu dışa vurmaktan çekinmiyorlardı. Kendilerine "Yurtseverler" adını takan devrim yanlıları gizlice Voltaire ve Rousseau okuyor, Fransız gazetelerinden gelişmeleri takip ediyorlardı. Hegel'in aralarında bulunduğu bu grup genç Schelling'in Almanca'ya çevirdiği "Marseillaise"i ve diğer devrim şiirlerini okuyor, devrim şarkıları söylüyorlardı. Meşhur "Özgürlük Ağacı" olayı ve ardından alınan sert tedbirler bu süreci açıklamak için yeterlidir.[3]

Son olarak şunu söylemek gerekir ki Hegel Tübingen döneminde Hegel, Kant ve Lessing'in rasyonelliğinin ve Aydınlanma Düşüncesi'nin yoğun etkisi altındadır. Din anlayışı Kant'ın düşüncelerine çok yakındır. Öyle ki Kant'ın ahlak yasasına uygun olarak İsa'nın yaşamını betimleyen bir metin kaleme almıştır.[4] Bu noktada Kant'ın din anlayışında kısaca söz etmek yerinde olacaktır: "Kant'a göre; tarihsel bir inanç olarak genel ve ikna edici bir argüman getirmeyen vahiy inancına dayanılarak; yani insanların doğal gereksinimlerinden dolayı, en yüksek akıl kavramları ve bunların yanında herhangi bir tecrübenin onayı olmaksızın, duygulara dayalı herhangi bir kilise inancını, yine bir kilisenin kurulması için kullanmak, sonuç olarak kiliselerin gerçekliğinin en önemli özelliği olan genel geçerlilik iddiasından vazgeçilmesine neden olur. Böyle bir ampirik inançla (bu ampirik inanç rastantısal olarak elimize geçmiştir), bir ahlak inancının temelini birleştirmek için elimizde olan vahyin bir yorumu gereklidir. Bu yorum, salt akıl dininin genel geçer pratik kurallarıyla örtüşen bir anlam bulmak içindir. Çünkü kilise inancının teorik yanı, bütün insan yükümlülüklerinin Tanrısal buyruk (ki bu Tanrısal buyruklar her dinin temel öğesidir) olarak yerine getirilmesine hizmet ediyorsa, bizi ahlaki olarak ilgilendirmez".[5]

POZİTİF DİN

Hegel "Hıristiyan Dininin Pozitifliği" başlıklı çalışmasını 1795 yılında Bern'de özel öğretmenlik yaptığı sırada kaleme alır. Bu çalışma özellikle gençlik döneminde Hegel'in dine olan yoğun ilgisini ve bu ilginin içinde yaşadığı tarihsel, toplumsal koşulların etkisinde nasıl kişiselleştiğini sunması açısından önemlidir. Özetle, Hıristiyanlığın İsa'dan sonra nasıl olup da pozitif bir din haline geldiğini tarihsel olarak açıklamaya çalışır. Ardından gerçek Hıristiyanlığın nasıl olması gerektiği üzerine düşüncelerini ortaya koyar.

"Hıristiyan Dininin Pozitifliği" Hegel'in Hıristiyanlığın on dokuzuncu yüzyıldaki algılanışını betimlemesi ile başlar: Hıristiyan aleminde yüzyıllardan beri süre giden bir ge-

2 Dickey, *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit*, 142.
3 Kelly, *Idealism, Politics and History*, 63.
4 Adams, "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings," 70, Kaufmann, *İnsanı Anlamak I*, 173.
5 Sinan Özbek, "Kant'ın Din Felsefesinde Ortak Ahlak Sistemi ve Kilise Kavramı" *Cogito*, no. 6-7 (1996): 500.

lenek dahilinde düşünürler genellikle o veya şu mezhebe yakın durarak, bir şekilde söz konusu Hıristiyanlık tartışmasına dahil olmaktadırlar. Herkes kendi inandığı sistemi kusursuz olarak görmekte ve tüm diğer düşünürlerin de sadece bu sistemi tasavvur etmesini istemektedirler. Hegel'e göre söz konusu karmaşa ortamında kimsenin önerisi de gerçekten Hıristiyanlığın nasıl olması gerektiği sorusunu barındırmamaktadır. Bu sebepten dolayı öncelikli olarak tüm sistemlerin altında yatan özü çıkarmak, İsa'nın gerçek öğretisini yeniden diriltmek bir zorunluluktur.[6] Hıristiyanlık üzerine bir inceleme, öncelikli olarak mezheplerin hangi başlıklar altında incelenmesi gerektiğini belirlemeyi gerektirir. Hegel'e göre temelde iki tür mezhep vardır. Bunlardan ilki felsefi olanlardır. Bu tür mezhepler için önemli olan insan varlıkları bağlamında hangi özün veya Tanrı düşüncesinin daha değerli olduğudur. Diğer tür mezhepler ise pozitif mezhepler adı altında ele alınabilir. Bu mezhepler kesin olarak akla ve etik ilkelere dayanmayan, göstergeleri içinde doğduğu ulusal imgelemde bulunabilecek mezheplerdir. Bu noktada bir parantez açarak söz konusu iki tip mezhebe, Hegel'in bir öneri olarak ele aldığı üçüncü tür bir mezhebi de ekleyebiliriz. Hegel bu üçüncü türü şöyle tanımlar: "İnancın pozitif ilkesini ve ödevin bilgisini Tanrının isteğine yerleştiren, onu kutsal olarak ele alan ve onu inancın ilkesi yapan; ama aynı zamanda pozitif öğretilerin veya uygulamaların değil de; ahlakın buyruklarının dinde özsel olduğunu kabul eden bir eğilim". Burada kastedilen eğilim açıkça "Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi" metninde dile getirilen din anlayışının bir prototipidir.[7]

HIRİSTİYANLIĞIN POZİTİF BİR DİN HALİNE GELMESİ

Hegel'in ilk erken dönem düşüncesinde "dinin kitaplardan ve dogmalardan; anılardan ve ahlaki kurallardan öğrenilemez olduğu" ön kabulü yatar. Mevcut haliyle Hıristiyanlık ise pozitif bir karaktere bürünmüştür. Pozitif Hıristiyanlık ile Hegel genel geçer yasalar üzerinden yükselen ve tartışmaya kapalı bir dogmalar yığını haline gelmiş Hıristiyanlığı kastetmektedir. Metnin gözden geçirilmiş halinde Hegel bir pozitif dinin nasıl olduğunu şöyle tanımlar: "Pozitif din doğal din ile çelişir; çünkü birçok pozitif din olmasına rağmen insanın doğası bir ve tek olduğundan sadece bir doğal din vardır".[8]

Hıristiyanlık özünde kesinlikle pozitif bir din olamaz. Çünkü Hıristiyanlığın tek özü, tüm gerçek dinlerde olduğu gibi, insan ahlaklılığıdır. Diğer tüm doktrinler onu çoğaltmak için vardır.[9] İsa'nın pozitif bir din yarattığını söylemek de olanaksızdır. İsa hayatı boyunca bu düşüncenin kendisi ile savaşmıştır. Sunduğu Hıristiyanlık herhangi bir otoriteye dayanan değerlerin değil; insanın kendi varlığından saçılan özgür değerlerin üzerinde durmaktadır.[10] Ayrıca İsa tarafından önerilen, ahlaki yasalar da dahil olmak üzere, herhangi bir şeyin pozitif bir karakteri olduğunu söylemek insan doğasının büyüklüğü ile de çelişir. Açıkça görül-

---

6 G. W. F. Hegel, "The Positivity of the Christian Religion," *Early Theological Writings*, der. Richard Kroner (Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1996), 67.
7 A.g.e., 75.
8 A.g.e., 167, Kroner, "Hegel's Philosophical Development," 3.
9 Hegel, "The Positivity of the Christian Religion," 68.
10 A.g.e., 71.

ebilir ki Hegel'in buradaki çıkışı Kantçı bir çıkıştır. Kant'ın din anlayışı, bu erken dönem düşüncelerin temel dayanak noktası konumundadır.

"Hıristiyan Dininin Pozitifliği" metnindeki temel soru şudur: "Nasıl olmuştur da Hıristiyanlık ahlak yasaları da dahil olmak üzere pozitif bir hale gelmiştir?"[11] Hegel'e göre Hıristiyanlığın pozitif bir hale gelmesi kuşkusuz İsa'nın öğretilerinin sonrakiler tarafından yanlış anlaşıldığını gösterir. Çünkü İsa'nın öğretisi kayıtsız ve tarafsız bir biçimde Tanrının istemine ve ahlak yasasına itaati barındırır. Bu itaati Tanrının iyiliği ve kurtuluş umudu için gerekli varsayar. Hıristiyanlık bu yanıyla evrensel bir temele dayanır. Ama bu öğretiyi kayıtsız şartsız İsa'nın otoritesine indirgeyenler ve onun ağzından çıkanları yasa olarak kabul edenler dinin pozitif bir karaktere bürünmesini sağlayanlardır. Başka bir deyişle pozitif element açıkça öğretilerden türemiştir: İsa'nın öğretisini yayma girişiminde bulunanlar onun düşüncelerinden ziyade eylemlerini kendilerine rehber aldıkları için, din zaman içinde özünden uzaklaşmıştır. Artık ahlaki doktrinler akla uygun olma yönünü yitirmiş, İsa tarafından yönetilir hale gelmiştir.[12] Kendi zorunluluklarının gerçek ölçütlerini tamamıyla kaybetmişlerdir. Hegel'e göre bu uzaklaşmanın nasıl meydana geldiğini ve Hıristiyanlığın pozitif hale gelmesinin nedenlerini görmek, kilisenin, daha kesin bir şekilde dogmanın tarihinin incelenmesini zorunlu kılar.

Buradan açıkça görülebilir ki tarihsel inceleme genç Hegel için merkezi bir role sahiptir. Dinin, ortaya çıktığı tarihsel koşullar ile ilişkisi ve dinin içinde bulunduğu toplum ile olan ilişkisi Hegel için temel bir öneme sahiptir. Bu gibi bir tarihsel inceleme yoluna girme nedenini, Sokrates ile İsa'nın öğretilerini tarihsel-toplumsal olarak ele aldığı aşağıdaki örnek üzerinden açıklamaya çalışır: "Eğer Sokrates felsefesi ve İsa'nın öğretileri arasında bir karşılaştırma mümkün ise" der Hegel; "sadece iki tarafın öğrencilerinin arasındaki farka bakarak Hıristiyanlığın neden pozitif bir karakteri olduğunu ve Sokrates felsefesininin neden Antik Yunan dışında bir yerde doğmasının mümkün olmadığını anlayabiliriz".[13] Öncelikle İsa'nın öğrencileri tüm diğer ilgilerini ve her demokratik yurttaş için doğal olan politik rollerini bir kenara bırakmışlar, içinde bulundukları nesnel koşullardan uzaklaşarak sadece İsa'nın kendisi ile ilgilenmişlerdir. Bu gibi yaşamdan kopuk bir duruş, zaman içinde dinin pozitif bir hal almasını sağlamıştır. Buna karşılık demokratik toplumun birer parçası olan Sokrates'in arkadaşları güçlerini özgürlüklerinin ve yaşadığı toplumsal yapının bilincinde olarak farklı yönlerde geliştirmişlerdir.[14] Başka bir deyişle Hegel'e göre dinin pozitif bir hale gelmesinin altında, tarihsel süreç içinde toplumsal yapıdaki söz konusu değişme yatmaktadır. Antik Yunan toplumunun politik idealleri ileriki bir döneme denk gelen Hıristiyanlığın ortaya çıkması sürecinde yerini farklı toplum ve birey anlayışına bırakmıştır. Hegel'e göre Hıristiyanlığın pozitifleşmesinin bir nedeni de onun Yahudi toplumunda ortaya çıkmasıdır. İsa bir Yahudi'dir ve öğretilerini Yahudi toplumuna uygun olarak sunmuştur. Yahudiler ise inançları gereği boyun eğen, köle olma yapısına sahiptirler.[15] Hegel'e göre

11 A.g.e., 73.
12 A.g.e., 85.
13 A.g.e., 81.
14 A.g.e., 82.
15 A.g.e., 69.

Hıristiyanlığın temel problemi olan dogmatizmin en önemli kaynağı budur. Ayrıca İsa'nın hayatını kaybetmesinin nedeni de Museviliğin katı dinsel yapısıdır. İsa çağının insanlarının hastalığından kendini kurtarmış bir kişi olarak dini ve değerleri tekrar ele almış, onları ahlaklılığa özgürlüğe dönüştürmek için çaba harcamıştır. Burada Hegel ilginç bir açılım yapar: Dinin erken dönemlerinde Yahudi topluluğu içinde kazanmaya başladığı pozitif içerik küçük bir toplumsal örgütlenme içinde kabul edilebilir nitelikler sunuyor olsa da; Hıristiyanlığın yayılmaya başlaması ile dinin işlemez bir hale gelmesi sürecinin başlamasının nedeni de bu içeriğin kendisidir. Buradan çıkarılacak sonuç küçük topluluklarda kabul edilebilir olan her şeyin büyük bir devlet açısından kabul edilebilir olamadığıdır. İsa öğretisini küçük Yahudi toplumunun içinde dile getirmiştir; ama "Hıristiyanların sayısının artması ve sonunda bir devletin tüm yurttaşlarını kapsamaya başlaması, topluluğun küçük olduğunda kimseye zarar olmayan kurallar ve kurumların aslında hiçbir zaman var olamayacak politik ve sivil yükümlülükler haline gelmesini"[16] sağlamıştır. Hegel bu duruma örnek olarak malların ortak sahipliği ve eşitlik düşüncesini verir. Küçük bir toplumda tüm malların ortak kullanımı düşüncesi mümkün iken; bir devlet yapısı içinde bu düşünce aniden yok olur. Bunun yanı sıra Hıristiyanlığın erken dönemlerinde kölenin efendisi ile kardeş olduğu inancı, söz konusu bir devlet olunca artık mümkün olmayan bir düşünce haline gelir. Örnek olarak: "İlk Hıristiyanlar yılda bir kere, bir grup fakirin ayaklarını yıkardı. Bu, şeyleri olduğu gibi bırakan ve aynı zamanda anlamından çok şey yitirmiş bir komediden başka bir şey değildir. Çünkü bizim sosyal yaşamımızda ayak yıkamak Yahudi toplumundaki anlamını artık yitirmiştir".[17] Hegel'in temel olarak bu metinde vurgulamaya çalıştığı şey tarihsel ve toplumsal koşulların dinin otantikliği açısından oldukça önemli olduğudur. Bu anlamda Hıristiyanlığın pozitif bir karaktere bürünmesinin bir nedeni de dinin kendisini tamamıyla hayatın bütünselliğinden soyutlaması ve içinde bulunduğu toplumsal yapıya kendini uydurmaktan uzak, dışsal bir kurum haline gelmesidir. Bunun sonucunda din ve ahlak birbirinden kesin bir şekilde ayrılmış, ahlak dinin dogmalarının kontrolü altına girmiştir. Hegel'e göre, toplumun var olan değerleri ile bütünleşemeyen pozitif Hıristiyanlık çağının ihtiyaçlarına cevap veremez.

KANT'IN AHLAK ANLAYIŞI VE RASYONEL DİN

Daha önce de dile getirildiği gibi genç Hegel'in pozitif Hıristiyanlığa alternatif olarak sunduğu şey, Kant'ın ahlak anlayışı ile sıkı bir ilişki içindedir. Hegel erken dönem eserlerinde Kant'ın ahlaki akılcılığına oldukça önem vermektedir. Şurası açıktır ki Hegel, Kant'ın eleştirel felsefesinin yarattığı devrimi anladığı andan itibaren Kantçı bir düşünür olmuştur. Her ne kadar Kant'ın birçok görüşü ile tartışsa da bu eğilimini ölene kadar sürdürmüştür. Bu konuda Kroner şöyle bir yorum yapar: "Hegel diyalektik metodunu Kant'ın Birinci Kritik'indeki 'aşkınsal diyalektik' bölümünü okumadan asla meydana getiremezdi".[18]

16 A.g.e., 87.
17 A.g.e., 89.
18 Bkz Kroner, "Hegel's Philosophical Development," 5.

Kaufmann Kroner'in bu düşüncesi ile karşıtlık içinde Hegel'in Kant ile ilişkisini Birinci Kritik'ten ziyade "Salt Aklın Sınırları İçinde Din" makalesi üzerinden kurmak gerektiğini ileri sürer. Ona göre Kant'ın dinsel görüşlerinden tatmin olmaması Hegel'i erken dönem teoloji yazılarını oluşturmaya itmiştir.[19] Her ne olursa olsun Kant'ın ahlaki akılcılığına verdiği önem, Hegel'in tarihsel olan ve bu yüzden saf bir şekilde dinsel olmayan 'pozitif dini' reddetmesinden dolayıdır. Koşulsuz buyruk (kategorik imperativ) Hegel'e göre İsa'nın öğretisinin bir özetidir.

Hegel'i Kant felsefesinde en çok etkileyen şeylerden biri ahlaki özerklik kavramıdır. Öyle ki, Kant dine insanın özerk bilincine ve ahlaki akla dayalı üçüncü bir alternatif getirmektedir. Söz konusu özerklik kavrayışı kişinin kendi yasasını istemesi üzerine kurulu olup, istemin doğasına dışsal olan tüm heteronomileri ahlaki olmayan kabul eder ve reddeder. Bu yanıyla Kant'ın görüşleri pozitif din kavramının karşısında bir noktada konumlanmaktadır. Ayrıca polis idesi söz konusu olduğunda özerklik, radikal olarak kişinin rasyonel doğasını mutlak ahlaki norm olarak dikkate alarak ve böylece ahlaki olan ile uyumlu olmayan tüm belirlenimleri ayrıştırarak, insanın ahlaki gelişiminde bir ileri adım gibi gözükmektedir. Burada bir noktaya dikkat etmek gerekir. Her ne kadar Hegel'in erken din anlayışının Kant'a yakın olmasının nedeninin burada aranması mümkünse de Kant'ın özerklik ilkesi Hegel'in ileride dile getirecek olduğu "halk dini"nin (volksreligion) prensipleriyle birebir uyumlu değildir. Ancak her ne olursa olsun Kant'ın din anlayışının Hıristiyanlığa ve Yunan dinine bir alternatif oluşturup oluşturamayacağı Hegel'in ilk erken dönem yazılarında cevap aradığı temel sorulardan biridir.

Hegel'e göre akıl; ahlaki, zorunlu ve evrensel olarak geçerli yasalar kurmaktadır ve aklın bu gibi yasaları kurabilecek güce sahip olduğu düşüncesi, çok nadir olarak teologlar tarafından reddedilen, çağında neredeyse evrensel olarak kabul edilen bir düşüncedir. Kant bunlara "nesnel yasalar" der.[20] Hegel, bu yasaların öznel bir hale getirilerek, maksimlere dönüştürülmesi için bir takım güdülere ihtiyaç olduğunu savunur; yani, Kant'ın görüşlerini her ne kadar doğru kabul etse de eksik bulur Hegel'e göre bu güdülerin başında devlet bulunmaktadır. Bir devlet insanların ahlaki yaşamını destekler, onlara yol gösterir. Bunu ise ancak din ile işbirliği içinde yapabilir: "Devlet yurttaşlarına onların güveni üzerinden sadece mevcut kurumlara boyun eğme hakkı verir. Ama öncelikle bu güven hayata geçirilmelidir. Din bunu gerçekleştirmenin en iyi yoludur".[21]

Hegel siyasal formları bir halkın yaşama koşullarına sıkı sıkıya bağlı bir şeyler olarak görmektedir. Ahlaki olarak yetkin bir toplum din ve devletin de bu amaç etrafında bütünleşmesi ile mümkündür. Ne din, ne de devlet gerekli ahlaki yetkinliği tek başına sağlayacak niteliklere sahiptir. Din, ahlaki buyrukları kullanarak yurttaşların istemlerini yönlendirir. Bu da yurttaşların sivil yasalara boyun eğmesini kolaylaştırır. Din ve devlet arasındaki ilişki bu yanıyla zorunlu bir ilişkidir. Hegel, devletin ve dinin birlikte savaşması gereken düşmanları

19 Kaufmann, *İnsanı Anlamak I*, 173.
20 Hegel, "The Positivity of the Christian Religion," 144. Burada nesnellik ile anlama yetisinin nesnelliği kastedilmemektedir.
21 A.g.e., 98.

sıralarken, ilk sırada sivil mahkemelerin yetki alanının dışında bulunan kötü alışkanlıklar ve istismarları sayar. Bu istismarlar aynı zamanda ahlaki olmayan düşüncelerdir.[22] Dinin devlet ile bütünleşmesi toplumsal yaşamın akla dayalı, ahlaki yasalar üzerinden kurulmasını mümkün kılar. Bu, beraberinde özgürlüğü getirir.

Din ve devletin bütünleşmesi yaşamsal koşullarla uyum içinde olmalarıyla mümkündür. Hegel'e göre din ancak güncel olanla ilişki içindeyse canlı kalma şansına sahiptir. Din yaşayan bir güç olmalıdır. Ulusun gerçek yaşamında, alışkanlıklarında, düşüncelerinde, eylemlerinde, bayramlarında, kalplerinde ve istemlerinde parıldamalıdır: "Din popüler olmalıdır; keşişsel değil. Bir kilise ile ilgili değil; bir bütün olarak ulusla ilgili olmalıdır. Sınırları tek tek özel kişileri kapsamamalı; cumhuriyetin politik bir kurumu olmalıdır".[23]

YUNAN DİNİ

Din, duyulara ve doğal duygulara hitap etmelidir; akla değil. Skolastik olmamalı, güzellik duygusunu barındırmalıdır. Tıpkı Yunanlıların dininde olduğu gibi... Bu noktada Hegel'in Yunan dinine karşı duyduğu derin ilgiyi dile getirmek gerekir. Daha on sekiz yaşında Stuttgart Lisesi'nde öğrenciyken yazdığı "Yunanlıların ve Romalıların Dini Üzerine" başlıklı çalışmasında Hegel'in Yunan dinine olan derin hayranlığını görmek mümkündür. Bu makalede şöyle yazar: "Yunan bilgeleri Tanrısallığın her insana kendi mutluluğuna yetecek derecede amaç ve güç bahşettiğini ve şeylerin dünyasını gerçek mutluluğun bilgelik ve insan iyiliğinden elde edilebileceği bir şekilde tasarladığını düşünüyorlardı".[24] Marcuse'a göre Hegel'in erken dönem teoloji yazılarında dinsel sorunlara ilişkin tartışmaya sık sık politik bir ilgi karışmaktadır: "Hegel eski kent-devletlerini göklere çıkaran bir yazı yazdı ve bu kimi noktalarda giderek Tanrı bilim öğrencisinin erken Hıristiyanlık üzerine kaleme almış olduğu o yüceltilmiş betimlemeyi bile gölgede bıraktı".[25] Ayrıca Marcuse, Hegel'in Antik Yunan toplumuna olan bu açık ilgisini şu şekilde yorumlar: "Hegel ateşli bir istekle eski cumhuriyetlerde tüm ekin alanlarının dirimli birliğini üretmiş, sürdürmüş ve tüm ulusal güçlerin özgür gelişimlerini ortaya çıkarmış olan gücü yeniden yakalamaya çabaladı".[26] Marcuse'un sözünü ettiği bu birleştirici güç, bireysel ve ortaklaşa çıkar arasındaki uyumdur. Hegel'e göre tüm çatışmaların içinde eridiği bu bütünlük Antik Yunan cumhuriyetlerinde geçerlidir ve bütünün özgürlüğünün güvencesini bu oluşturmaktadır. Bu uyumun zamanla yitirilmesi çelişkilerin ortadan kaldırılamamasını ve düzenin bozulmasını beraberinde getirmiştir. Artık doğa insana karşı koyulmuş ve olgusallık idea'dan yabancılaşmıştır. Bilinç varoluş ile karşıtlık içinde durmaktadır. Tüm bu karşıtlıklar sonunda özne ve nesne arasındaki çatışmanın genel biçimi altında toparlanır.

Hegel ile arkadaşları Schelling ve Hölderlin'in polis idealini paylaşmak açısından bir ortaklıkları bulunmaktadır. Ama daha başından beri belli ayrımları da es geçmemek

22 A.g.e., 101.
23 Kroner, "Hegel's Philosophical Development," 3.
24 A.g.e., 1.
25 Marcuse, *Us ve Devrim*, 35.
26 A.g.e.

gerekir. Açık bir şekilde Hölderlin için Antik devlet, içinde bulunduğu çağı unutturan bir hayaldir. Buna karşılık Schelling düşüncesi Fichte'nin etkisinde dünyayı yenileme güdüsü ile dolu olmasına rağmen, siyasetten Hölderlin kadar bile yardım almamaktadır. Hatta Hölderlin'in oldukça yüzeysel olan Almanya'daki politik reform düşüncesi ile bile ilgilenmemektedir.[27] Schelling Yunan devletini sadece sonlu ve sonsuzu uzlaştıran güzellik ve uyum düşüncesi olarak görmektedir.

Hegel'e göre Yunan dininin insancılığına karşılık Hıristiyanlık merkezci bir yapıya sahiptir. Ayrıca Yunan dini pozitif tarihsel karakterinin dışında ahlaki özgürlük ve özerklik kavramlarıyla Hıristiyanlıktan daha uyumludur. Yunan dininde statüler yoktur. Dogmalar ahlaki kurallar kilise ve teoloji yoktur. Yunan dini tüm bu pozitif kurumlara ihtiyaç duymamaktadır.[28] Ruhun cennetinde, yani Antik Yunan'da, ahlak yasası akıl ve doğa ile bir uyum içinde insanların ruhlarında yaşamaktadır. Tıpkı yaşamın doğa ile bütünlüklü bir harmoni içinde yaşandığı gibi.[29]

Özgür yurttaşlar olarak Yunanlılar yalnız kendilerinin koyduğu yasalara boyun eğmişlerdi. Onlar ahlakı ne bir yerlerden öğrenmiş ne de düşünmüşlerdi. Eylemleri aracılığıyla kesin olan ahlaki maksimleri ortaya koymuşlardı. Hegel'e göre toplumda özel yaşamda olduğu gibi herkes kendi koyduğu ahlaki yasalarıyla yaşayan özgür birer insandı. Devletin, sitenin, görünmez ama bir o kadar yüce varlığı yurttaş için son gerçeklikti. Yunanlı bu gerçekliği gündelik yaşamın gerçekliklerinde bildirilmiş olarak bulmaktaydı.[30] Yunan dinindeki ve kültüründeki bu olgunluğun nedeni kastedilen bütünlüğün sağlanmasından kaynaklanmaktaydı.

İnsan aklının kendine ait alanları vardır ve bu alanlar bilimsel olarak Kant tarafından birbirinden ayrılmıştır. Avrupalılar'ın Kant yardımıyla pratik yaşamdaki bu ayrımın bilincine varmaları yüzyıllar almış olmasına rağmen Yunanlılar bu noktaya doğrudan gelmişlerdir. Çünkü ilke olarak aklın öznel ahlaki ilkelerini nesnel kurallarmış gibi benimsemeyen her dinde bu ayrımın farkına varmak mümkündür.[31] Hıristiyan kilisesi Yunan dinine ait olan bu öznel öğeleri alıp, tamamıyla nesnel kurallar haline getirmiş, Antik Yunan toplumunda karşımıza çıkan bu din ile toplumsal yaşam arasındaki bütünlüğü parçalayarak dinin pozitif bir kılıfa bürünmesine neden olmuştur. Hegel'e göre kilise sistemindeki temel yanlış başta akıl olmak üzere insana ait olan tüm yeteneklerin görmezden gelinmesidir. Kilisenin aklı görmezden gelmesiyle artık insanı hor gören bu sistemin ayakta kalması mümkün gözükmemektedir. Başka bir deyişle Hegel'in "Hıristiyanlığın Pozitifliği" makalesinde Hellenizm ideası ile Kantçı etik düşüncenin erdemi, Hıristiyanlık karşıtı bir biçimde birleşir.

---

27 Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807."
28 Kroner, "Hegel's Philosophical Development," 7.
29 A.g.e.
30 Hegel, "The Positivity of the Christian Religion," 146.
31 A.g.e., 143.

Din ile devlet arasında olması gereken zorunlu bütünlük Hegel'i "halkdini" (volksreligion) kavramına götürür. Bu kavram "Hıristiyan Dininin Pozitifliği" metninin kilit kavramıdır. Hegel'e göre din, halkdini olduğu zaman güçlüdür. Aksi takdirde dışsaldır ve baskıcıdır. Söz konusu tartışma bağlamında Hegel için halkdini ile bağlantılı olarak Yunan dini ve polis kavramı açıkça öne çıkar. Hegel için polis, ilksel olarak toplumsal ruhu (volkgeist) şekillendiren kültürel yapıdır.

Hegel'in volkgeist kavramı Montesquieu'nun "Esprit general" kavramı ile benzerlikler taşır. Alman düşüncesinde ilk olarak Lessing "Yasaların Ruhu"ndaki tezleri dinlerin tarihine uygular. Ardından Herder volkgeist temasını tarihsel araştırmasının merkezine koyar. Hegel'in volkgeist kavramının kökenide açıkça Herder bulunmaktadır: "Herder'in etkisi altında Hegel'in "volkgeist"ın örgütlemeci bir görüşünü edindiğini biliyoruz. Gerçekte Herder, aynı zamanda karmaşık ama etkin bir bireysellik olan bir halkın ruh karakteri üzerine çok durdu. Oysa Montesquieu bir ulusun genel ruhunu oluşturan çoğul öğelerin başarabileceğinden daha çok bütünselliğe doğru çaba gösterdiği biliniyor".[32] "Esprit general" yani bir ulusun genel ruhu, doğal, teknik, ekonomik ve kültürel koşulların tümünün bir sonucudur. Gizemsel ya da metafiziksel bir kendilik olarak düşünülemez; daha çok bir ulusun tarihsel gelişimini belirleyen bütün doğal pratik, ekonomik, ahlaksal ve anlıksal koşulları temsil eder. Bu yanıyla Lukacs'a göre Hegel ile Montesquieu arasında metodolojik akrabalıktan başka bir şey olmadığı açıktır. Ancak bu görüşün çok sınırlayıcı olduğu ortadadır. Hegel'in anladığı şekliyle bir halkın ruhu, "Esprit general" ile önemli oranda benzerlik gösterir. Her ikisi de sonuç olarak kabul edilen canlı birer bütünselliktir ve içeriği araya koyarak birbirinden ayrı olanları bütünleştirmeye çalışırlar.

Antikite ahlaki büyüklüğünü güçlü toplum duygusundan kazanmaktadır. Halk dini kavramı da romantik eğilimlerden farklı olarak insan aklının sınırları dahilinde işler. Hegel'e göre her özgür toplum kendisini özgürleştiren, esaretten kurtaran veya devleti kuran kendi kahramanlarına sahiptir. Ulusal imgelem aracılığıyla bu kahramanca davranışlar bayramlarda ifadelerini bulurlar. Her ne kadar bazı toplumlar kahramanları birbirlerinden devşirmiş olsalar da (Örnek olarak Mısırlılar, Romalılar ve Yunanlılar) güncel olanın içinde asimile olarak topluma uygun hale getirilmişlerdir. Bu gibi yerlerde din güncel geleneği birleştirme ve koruma işlevine sahiptir.[33] İşin özünde Hegel açık bir şekilde Roma Katolik Kilisesi'ne saldırmaktadır. Zaten örneklerini de oradan alır. Hegel'e göre pozitif Hıristiyanlık, yani Katoliklik, birçok toplum gibi Alman toplumuna da uygun bir din değildir. Eski Alman imgeleminin bugün ile ilişkilendirebilecek hiçbir yanı yoktur: "[Katoliklik yüzünden] biz kendi topraklarınızda serpilmiş veya tarihimizle bağlantılı olan dinsel imgelem gücünden ve politik teşbih gücünden tamamıyla yoksunuz. Tek sahip olduğumuz sıradan insanların arasında dolaşan ve batıl olana teslim olmuş bir imgelemdir".[34]

---

32 Guy Planty Bonjour, "Montesquieu'ye Göre Bir Ulusun Genel Ruhu ve Hegelci Volkgeist," *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*, der. Hüsen Portakal (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002), 14.
33 Hegel'den özetleyen Gray, "Hegel's Hellenic Ideal."
34 Hegel, "The Positivity of the Christian Religion," 147.

Hegel Katolikliğin karşısına Alman Protestanlığı'nı koyar. Artık Almanlar'ın içinde kaybettikleri ruhu geri kazanmalarını sağlayacak bir din olarak Protestanlık vardır. Hegel Protestanlığı şöyle tanımlar: "...temel anlamıyla Protestan, inancın değiştirilemez varsayılan değerlerine kendini teslim etmeyen; aynı zamanda inancı üzerinde var olan tüm otoriteleri ve kutsal haklarıyla çelişen tüm düzenlemeleri her daim protesto eden kişi veya kilisedir".[35] Kimi yorumculara göre Hegel'in Prostestanlık ile kurduğu ilişki önemlidir. Örneğin Harris'e göre "Hıristiyanlığın Pozitifliği" makalesi Hegel'i sekter ve otoriter Protestan Kilisesi'nin genetik kavranışına doğru yönlendirilmiştir. Aynı şekilde Kroner'e göre Protestan Kilisesi Hegel tarafından saf ahlaki din için taze bir girişim olarak anlaşılmaktadır. Bu yorumların aksine Hegel, metnin ilerleyen kısımlarında mevcut Protestan inancını da açık bir dille eleştirir. Çünkü Protestanlık da her ne kadar Katolikliği eleştirse de, pozitif eğilimler taşır. Buna örnek olarak bazı Protestan topluluklardaki "onaylama ayini" adı verilen bir ayinden bahseder. Onaylama ayinine katılan genç Protestanlar belli bir yaşa gelince gönüllü olarak kilisenin üyesi olmayı kabul ederler. Buradaki şey her ne kadar ilk bakışta akıl ile yapılmış özgür seçim gibi gözükse de aslında kilise çocuğun kendi inancından başka şeyler ile karşılaşmaması için elinden geleni yapmıştır.[36] Bu düpedüz özgür istemi öldüren, pozitif bir tavırdır.

"Hıristiyanlığın Pozitifliği" metni Hegel düşüncesinde derin izler bırakan Antik Yunan ve Kant düşüncelerinin benimsenmesi ve harmanlanması çabası olarak da görülebilir. Alman İdealizmi'nin bu baskın iki düşünceye olan ilgisi açık bir şekilde Hegel'in metninde cisimleşir. Ancak şurası da bir gerçektir ki Hegel'in bu çalışmadaki temel tavrı özellikle Kant düşüncesini koşulsuzca benimsemekten öteye gidememektedir. Bu metinde kendini gösteren birtakım öznel kıvılcımların olgunlaşması Frankfurt döneminde kaleme aldığı çalışmalara kadar sürecektir.

HIRİSTİYANLIĞIN TİNİ VE KADERİ: FRANKFURT DÖNEMİ

Kant'ın yarattığı devrimin yeni bir çağın başlangıcını sunduğu yadsınamaz bir gerçektir. Hegel için de Kantçı özerk ahlaki aklın nesnelliği, pozitif yasanın sıradan nesnelliğinin yerine konmalıdır.[37] "Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi" (Der Geist Des Christentums und Sein Schicksal) başlıklı metinde Hegel'in teoloji tartışmasının yineleyerek sorduğu soru bir yanda birey ve öte yanda bundan böyle onun gizilliklerini doyuramayan ve üstelik yurttaşların etkin politik ilgilerinin dışına düşmüş 'yabancılaşmış' bir kurum olarak var olan devlet arasındaki gerçek ilişkinin ne olduğudur.[38] "Hıristiyanlığın Pozitifliği" metninden de anlaşılacağı gibi erken dönem çalışmalarında Hegel'in din anlayışı hâlâ aklın bağlayıcılığından kendini kurtaramamıştır. Hegel Kant'ın saf ahlak dininin olanağını araştırmanın yanı sıra Antik Yunan ve Alman İdealizmi'nin etkisinde yeni açılımlar

35 A.g.e., 128.
36 A.g.e., 108.
37 Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807," 31.
38 Marcuse, *Us ve Devrim*, 39.

yaratmanın çabasındadır. Öyle ki halk dini kavramı insanların toplumsal yaşamından ayrı düşünülemeyecek bir fenomen olarak toplumsallığa ciddi bir gönderme yapmaktaydı. Halk dini insanların zamanla değişen ilgilerinin içine işleyerek, politik ve ahlaki eylemlerini ve güdülerini belirliyordu. Gray'a göre insanların tarihlerinin, dinlerinin ve politik özgürlüklerinin mevcut aşaması Hegel'e göre halk dininden ayrı bir şekilde düşünülemezdi.[39]

Hegel 1796 yılında Bern'den Frankfurt'a taşındı. Bu yer değiştirme Hegel'in kişisel tarihi açısından önemli bir dönüşüme yol açtı: Hegel, Kant'a olan ilgisini özellikle İsviçre'de kaldığı dönemde geliştirmişti. Yakın arkadaşı olan Hölderlin'in etkisinden kurtulup Aydınlanma düşüncesinin temel metinlerini okumaya başlamıştı. Bunların başında Spinoza'nın Tractatus Theologico Politicus'u ve Adam Smith'in Ulusların Zenginliği' gelir. Hegel'in Frankfurt'ta Hölderlin ile yeniden bir araya gelmesi Antik Yunan düşüncesi ile yeni bir bağ kurmasına neden olur.

"Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi" adlı metin 1798-99 yılları arasında Frankfurt'ta yazılmıştır. Şurası açıktır ki "Hıristiyanlığın Pozitifliği" metninden "Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi"ne evrilme radikal bir evrilmedir. Erken çalışmasında Hegel açık bir şekilde Hıristiyanlık karşıtı bir dini savunurken; "Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi" adlı çalışmasında İsa'nın mesajını anlamanın yolunun Yunan ruhunun, Yahudi dininin ve Kant'ın akılcılığının bütünleşmesinden geçtiğini savunmaktadır. Hegel'e göre Yunan dininin ruhu güzelliktir. Kant felsefesinin amacı ise ahlaklılıktır. Buradan Hegel mutlak gerçekliğin ahlaki güzellik olduğu sonucuna ulaşır ve Hıristiyanlığın özünde aşk olduğunu dile getirir.[40] Ayrıca bu metinde inanç kavramı ilk metinde ele alınanın aksine basitçe ahlaki kategorilere indirgenemeyecek olan, dinin temel bir bileşeni olarak betimlenir. Kroner'e göre birincinin yazarı olarak Hegel; Mendessohn, Lessing, Sulzer ve Kant'ın açık etkisinde iken; ikinci metnin yazarı olan Hegel daha çok Jacobi, Herder, Schleiermacher, Fichte, Schelling ve Hölderlin'in etkisi altında olarak ele alınmalıdır.[41]

YAHUDİLİĞİN TİNİ

Hegel bu çalışmaya öncelikle Yahudi tini olarak gördüğü şeyin ağır bir eleştirisi ile başlar. Yahudiler için Tanrı efendi; insan ise köledir. Kapalı bir din yaşayarak ve Tanrılarını diğer insanlardan kıskanarak kendilerini üstün görmüşlerdir. Musevilik Yunan dininin güzelliği karşısında çirkinliği temsil eder. "Hegel'e göre Yahudi toplumunun trajedisi bir Yunan trajedisi değildir" der Gray, "insanda ne acıma ne de korku uyandırabilir. Çünkü ikisi de güzel varlığın zorunlu bozulmasının kaderinden doğarlar … Yahudiler'in kaderi doğanın yolundan ayrılan, yabancı varlıklara kolayca sarılan ve onların etkisinde insan doğasında kutsal olan her şeyi öldürmeye ve yok etmeye zorlanan Machbet'in kaderidir".[42] Hegel'e göre

---

39 Gray, "Hegel's Hellenic Ideal," 23.

40 G. W. F. Hegel, "The Spirit of Christianity and It's Fate," *Early Theological Writings*, der. Richard Kroner (Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1996), 213.

41 Kroner, "Hegel's Philosophical Development," 8.

42 Gray, "Hegel's Hellenic Ideal," 29. Hegel ve Irkçılık konusunda daha detaylı bilgi için McCarney ve Bernasconi arasındaki tartışmaya bakılabilir. Robert Bernasconi, "Hegel's Racism: A Reply to

İbrahim sert bir şekilde her şeye zıt olan bu kendini koruyan karakterin bir prototipidir.[43] Bu cümlelere dayanarak Hegel'in ırkçı bir eğilime sahip olduğu öne sürülebilir. Gerçekten de Hegel'in buradaki görüşleri ile "Hukuk Felsefesinin Prensipleri"nde öne sürdüğü Yahudilerin eşit özgür yurttaşlar olarak kabul edilmesi gerektiğini savunan görüşleri arasında ciddi uyumsuzluk olduğu açıktır. Hegel'in bu metinde Yahudi toplumu ve dini eleştirisi üzerinden varmaya çalıştığı nokta açıkça ve "Hıristiyanlığın Pozitifliği" metni ile karşıt bir şekilde Kant ahlakının eleştirisidir.

"Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi" metninde iki Kantçı olmayan figür dikkat çeker. Bunlardan biri duygusal doğanın kabulü; diğeri ise dinin somutluğuna ve ötesinde toplumsal yanlarına olan ilgidir. İbrahim ve Musa pozitif bir din, yani otoritenin ve yasanın hakim olduğu bir din, miras bırakmışlardır. Kant (ve Fichte) ise sadece pozitif Hıristiyanlığın bu gelenekten miras aldığı kutsal otorite ve sonlu duyumu içselleştirmişlerdir. Hegel'e göre bu iki tavır arasında özünde hiçbir farklılık yoktur. Kant'ın yasa ve ödev üzerine olan diretmesi inancın bütünselliğini akla indirgeyerek parçalar. Hegel bunu bir efendi-köle ilişkisine benzetir.[44] Daha açık bir ifade ile insanın içinde bu gibi bir bölünme onu kendisi tarafından koyulmuş bir yasanın kölesi haline getirir. Kant'ın akılcılığına karşı bu baskın karşıtlık Hegel'in Kantçı ahlak dinini belirli bir uyarlama ile kabul etmesine neden olmuştur. Yukarıda da dile getirildiği gibi en başından beri Hegel açısından ahlak Kant'ın öne sürdüğünün aksine, bütün tarihsel içerikten sıyrılmış soyut formel bir ilke değildir. Ahlak, daha doğrusu etik, bir topluluğun yaşama biçimleri içinde gelişen ve somutlaşan davranıştır.[45] Bu noktada Hegel'in ahlak ve etik arasında bir ayrım yaptığını öne süren yorumlar vardır. Her ne kadar Dupre için erken dönem yazılarıda Hegel'in terminolojisinde etik ve ahlak daha birbirinden ayrılmamış olsa da; aslında ayrım açıkça ortadadır. Kaufmann, Dupre'nin bu görüşü paralelinde Hegel'in kendisine tartışma konusu edindiği etiğin (Sittlichkeit) sosyal gönderimlere sahip olduğunu ve açıkça bireysel olarak nitelediği ahlakı (moralitat) dışladığını ileri sürer.

Hegel'in, dinin Kant'ın kavradığı akıl ve ahlaktan daha öte gönderimlere sahip olduğunu düşünmeye başlaması, Hıristiyanlığı gerçek bir halkdini olmaktan alıkoyan ve onu dışsal pozitif otoriter bir biçime sokan şeyler üzerine tekrardan çalışmaya başlamasının nedenidir. Dilthey'e göre Hegel ile Kant arasındaki ilişkinin bu şekilde gerilmesi çok önemlidir. Hegel, Kant'ın din içinde en önemli unsurun ahlak olduğu savını kabul eder. Fakat bu metinden itibaren Kant düşüncesini akıl ve duygu ikiliği yaratması açısından eleştirir.[46] Her ne kadar Kant bu içsel ahlaklılığa felsefi bir ifade kazandırmış olsa da Hegel bunun tek yanlı

Mccarney," *Radical Philosophy*, no. 119 (2003), Robert Bernasconi, "Will the Real Kant Please Stand Up: The Challenge of Enlightenment Racism to the Study of the History of Philosophy," *Radical Philosophy*, no. 117 (2003), Joseph McCarney, "Hegel's Racism?: A Response to Bernasconi," *Radical Philosophy*, no. 119 (2003). Ayrıca Bkz. Sinan Özbek, "Engels'in Tarihsiz Halklar Kavramı Üzerine," *Felsefelogos*, no. 25-26 (2005): 13.

43 Hegel, "The Spirit of Christianity and It's Fate," 183, 89.

44 A.g.e., 213.

45 Louis Dupre, *The Philosophical Foundaitons of Marxism* (Harcourt, brace & World Inc., 1966), 5, Kaufmann, "Genç Hegel ve Din," 72.

46 Gray, "Hegel's Hellenic Ideal," 23.

ve tamamlanmamış olduğunu söyler. Yani bu yeni öğreti yasa olarak yasanın içini boşaltır.[47]

Tartışmanın merkezi olan İsa bölümünde Hegel, açık bir dille Kant karşıtı bu ahlak anlayışının savunmasına geçer. Kant düşüncesinin problemli yanını kastederek şöyle der: "...yasanın ötesinde yükselen İsa'nın tini görünürdür ve doğrudan yasalara saldırır".[48] Böyle bir ahlaklılık, tinin ortadan kaldırılması gerek bir momentine denk düşer ve "Dağdaki Vaaz"da İsa, kendini doğrudan doğruya yasaya karşı dönmüş gösterir. Yani Hegel'e göre İsa'nın vaazları yasalara saygı göstermeyi öğretmez; aksine yasaların evrensellik adı altında içlerinin ne kadar boş olduğunu gösterirler. Peki evrensel soyut ahlakı aşmanın imkânı nedir? Hegel'e göre yalnızlığı dinsel bir kader olarak kabul ederek Yahudiler güçlü bir şekilde dinin pozitif karakteri tarafından ortaya konulan yasallığın üstesinden gelmişlerdir. Yani kader inancı onların dinsel olana inançlarının pekişmesini, somutlaşmasını sağlamıştır. Yahudiliğin dinsel yasallığın sınırını, onun kaderini kabul ederek aşması gibi, İsa'nın dini olan Hıristiyanlık da saf ahlaklılıktan, insanın kendi kaderini severek aşmasını sağlar. Çünkü bir ahlaki zorunluluk insan özgürlüğünün en yüksek ifadesi olarak ele alınamaz. Tanrıyı sevmek kişinin kendisini sonsuzun evrensel yaşamı içine erimiş bir şekilde, sınırlar olmadan sevmesidir. İsa için Tanrı insanda yaşayan "aşktır". Bu şekilde tanımlanan İsa'nın dini hem Yahudi dininin yasacılığını tanır hem de Kant'ın ahlakını.

AŞK VE YAŞAM KAVRAMLARI

Bu noktada aşk kavramının Hegel felsefesindeki anlamını belirtmek gerekir. Hegel'e göre aşk, aklın etkisinde meydana gelen tüm duyguların genel adıdır. Aşk empirik niteliğin temel ilkesidir ve akıl ile özdeş olan bir yanı vardır. Erken dönem çalışmalarında akıl Hegel için açıkça "buyruğun ilkesi"; din ise inancın ilkesi anlamına gelmektedir. Din aklın kendini destekleyen tüm itkilerini kullanır. Böylece insanın eğilimleri akıl ile uyumlu hale gelir ve aklın zorunluluk barındıran yanı ortadan kaybolur. Başka bir deyişle akıl ve din "aşk" altında bütünleşirler.

Hegel Hıristiyanlığı aşk ile açıklayarak daha önce birbirini dışlayan pozitiflik ile ahlaki otonomiyi birleştirmeyi başarır. Aşk ile kastedilen arınmış kendine olan bir aşk değil; aşık olunan bir diğeri içinde adanmışlık ile kendini kaybeden aşktır: "Hegel'e göre İsa sonsuz bilinçliliğin tüm pozitif veya bölünmüş yapısına rağmen yeni bir yaşam yaratmak için çabaladı. Karşıtlığa karşı koydu. Onun aşkı efendi olma arzusu anlamında kendine olan bir aşk değildi. Aksine tüm yaşam ve tüm yaşamın babası olan Tanrının bütünlüğü anlamında bir aşktı".[49]

Hegel'in Hıristiyanlık ve aşk düşüncesi arasında kurduğu ilişki yaşamın tüm farklılıklarının üstesinden gelir ve insanın özgün bütünlüğünü kurar. Her ne kadar Hegel, aşk kavramı ile ilk elden bir çıkarım yapmış olsa da Harris'e göre kavramın kökeninde Kant felsefesi bulunmaktadır: "Hegel'in Kant çalışmaları şu fikirleri kabul etmesini

47 Kroner, "Hegel's Philosophical Development," 10.
48 Hegel, "The Spirit of Christianity and It's Fate," 212.
49 J. B. Baillie, *The Origin and Significance of Hegel's Logic: A General Introduction to Hegel's System* (New York: Macmillian, 1901), 12, Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807," 33.

sağlamıştır: Aşk eylem için gerekli olan patolojik güdüdür ve empirizm ilkelerin meydana getirilmesinde herhangi bir değere sahip değildir".[50] Harris, Hegel'in aşk kavramının kökenine ilişkin yaptığı bu tespite dayanarak kavramın eleştiriye açık olduğunu öne sürer. Öyle ki Hıristiyanlık evrensel aşkın ve kardeşliğin dini ise ve bu anlamda ilkeleri zaten "evrensel akla" dayanıyorsa, yani aşk ilkesi sadece görünen şey; akıl ise onun arkasında yer alan gerçeklik ise, o zaman hayali yürek ve duyarlılığa ihtiyaç yoktur.[51] Hegel'in aşk kavramının temelinde, Kant düşüncesi olduğunu ileri sürmek sorunludur. Öyle ki Hegel'in Kant sonrası Alman İdealizmi ile ilişkisi göz önüne alındığında aşk kavramının kökeni Kant düşüncesinden ziyade, özellikle akli olmayana, yani ruhani olana, yaptıkları göndermeler bakımından Schiller ve tabii ki Goethe gözükmektedir. Her ne kadar Kroner ve çevresi Alman İdealizmi'nin kökenini Kant'a indirgemiş olsa da; özellikle Goethe'nin etkisini azımsamak yanlış olur. Bu noktada Fichte'in Goethe'ye 21 Haziran 1794'te yazdığı bir mektuptan yapılacak alıntı belki de Alman İdealizmi'ni bir cümle ile özetler: "Soyut refleksiyonun sonuçları, duygunun en saf haldeki tinselliğine uyum göstermede başarısız olduğu sürece, felsefe amacına ulaşmış olmayacak. Ben, sizi, insanlığın ulaşmış olduğu noktada, o duyguların bir temsilcisi olarak görüyorum (ve hep de öyle gördüm). Felsefe size dönmekle doğru bir şey yapıyor. Sizin hisleriniz felsefe için birer mihenk taşı görevi görüyor".[52]

Özetle Hegel'e göre İsa'nın yapmaya çalıştığı ahlakı ortadan kaldırmaktan ziyade yasaya boyun eğme güdüsü yerine sevgi güdüsünü geçirmektir. Böylece ahlakı Kant'ın yasacı biçiminden kurtarmış olacaktır. Şurası açıktır ki Hegel birlik anlayışına olan ilgisi ile tam bir romantiktir. Romantikler ayrımların altında bir birlik yattığını iddia ediyorlardı. Onlara göre her şey birdi ve tüm farklılıklar geçici idi.[53] Hegel için romantiklerin çoğundan farklı olarak tüm şeylerin birliği mistik veya imgelem ile ilgili değil; anlama ve akıl ile ilgiliydi. Gerçek güzel entelektüel olarak sunulmuş olandı.[54] Bu birliğe "yaşam" adını veriyordu. Hegel yaşamı tin olarak, daha açık bir deyişle, var oluşun her şeyi kucaklayan karşıtlıklarını kavramaya ve onları denetlemeye yetenekli bir varlık olarak düşünüyordu.[55] Buna göre yaşam akıldan öte bir şeydi. Öyle ki bütün olarak yaşamı aklın kategorilerinin soyut kavramları ile yeterli derecede ifade etmek mümkün değildi. Sadece evrensel olan, her zaman soyuttu ve hiçbir zaman yaşayanı, somut olanı yargılabilecek, onun doğasını ifade edebilecek konumda değildi. Evrensel olan her zaman ve her yerde özgün olana, somut ilgilere, duygulara ve aşka düşmandı.[56]

---

50 Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807," 28.
51 A.g.e., 29.
52 J. G. Fichte, "Goethe'ye Mektup (21 Haziran 1794)," *Alman İdealizmi - I Fichte*, der. Eyüp Ali Kılıçaslan Güçlü Ateşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 339.
53 Kroner, "Hegel's Philosophical Development," 15.
54 Hegel, "The Spirit of Christianity and It's Fate," 196.
55 Marcuse, *Us ve Devrim*, 40.
56 Adams, "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings," 89.

Eğer evrensel olana koşulsuzca boyun eğilirse, yasa kendisini çiğneyen bir etkinliğe karşı matematiksel bir zorunluluğa göre tepki verecektir; yani başka bir deyişle sistemi rahatsız eden şeye mekanik bir tepki verilecektir. Yasa en üst kategori olduğu sürece, burada kişiye kaçacak hiçbir nokta kalmaz. Kişi yasa altında yok olmaya mahkûmdur, insan asla başkalarına kefaret edemez, İsa'nın yaptığı gibi başkalarının günahlarını telafi edemez. Evrensel yasanın ışığından bakınca her insan ayrı bir atomdur. Yalnız bir bireydir. Fakat Hegel'e göre Yunan tragedyalarında durum böyle değildir. Bir suçun cezası evrensel yasanın değil de kaderin bir eylemi olarak gerçekleşir. Sonsuza kadar bir emsal olarak durmaz. O sadece suçu işleyene ait olan, ona özgü olan bir cezadır. Kişi kadar gerçek ve somuttur. Evrensel yaşamın bireysel olanla birleşmesidir. Günahın, yaralanmanın, cezanın ve uzlaşmanın tüm süreci bütünsel yaşam ile birlikte ilerler. Bunun nedeni söz konusu olanın yaşamın dışsal bir şey ile ilişkisi olmadığıdır. Başka bir deyişle kişinin işlediği suç sadece onun hatası olmakla kalmaz; aynı zamanda evrensel yaşamda bir yaraya yol açar. Çünkü yaşam bir bütündür ve suç bütünsel olan yaşama zarar verir. Hiçbir bireyin yaşamı "yaşam"dan ayrı değildir. Bir bütün olarak yaşam kutsaldır ve Tanrıdan gelir.[57] İyileşmenin yani yaşamın kendine ait olmayanı yani suçu ortadan kaldırabilmesi ancak ve ancak "aşk" ile mümkündür. Sadece aşk aracılığıyla kader ile uzlaşılır.[58]

Hegel'in bu metinde bütüne yaptığı vurgunun ne kadar belirgin olduğu apaçık ortadadır. Burada bütün ile anlatılmak istenen bireşimsel bir yapı biçimi değildir. Organik bir yapı biçimidir. Öyle ki parçalar bütünü meydana getirirken parçaların var olmalarının olanağı da bütünün kendisindedir. Marcuse, Hegel'in yaşamın bütünselliği düşüncesi konusunda şöyle der: "[Hegel'de] her dirimli birey ... yaşam bütününün bir belirişidir, başka bir deyişle, yaşamın tüm özünü ya da gizilliklerini taşır".[59] Hegel'in burada dile getirdiği bütünsellik anlayışı açık bir şekilde Schelling'in doğa felsefesindeki organizma görüşünden esinlenmiştir.

Hegel'in çelişkilerin birleşmesi olarak sunduğu ilk kavramın yaşam kavramı olması gerçekten de dikkat çekicidir. Tekil yaşam, sonsuz olan yaşam ağacının bir dalıdır; bütünün her parçası aynı zamanda bütündür, yaşamdır.[60] Yaşamı tüm başka varlık kiplerinden ayırt eden şey kendi belirlenimleriyle ve bir bütün olarak dünya ile benzersiz ilişkisidir. Copleston'a göre genç Hegel hiç kuşkusuz ki ahlaksal savaşımı tanır; ama ideali ahlakın bir yasaya boyun eğme sorunu olmaya son vermesi ve kendisi sonsuz Tanrısal yaşamın parçası olan bir yaşamın kendiliğinden anlatımı haline gelmesidir.[61]

İsa'nın amaçları, tıpkı "Hıristiyan Dininin Pozitifliği" metninde öne sürdüğü

57 Hegel, "The Spirit of Christianity and It's Fate," 280.
58 Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807," 90, 92, Hegel, "The Spirit of Christianity and It's Fate," 224, 30.
59 Marcuse, *Us ve Devrim*, 40.
60 Hegel, "The Spirit of Christianity and It's Fate," 258.
61 Frederick Copleston, *Hegel*, çev. Aziz Yardımlı, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: İdea Yayınevi, 2000), 13.

gibi içinde bulunduğu toplum tarafından devam ettirilememiştir. Aşkta da ruhta da mutlak uzlaşma meydana gelememiştir. Sonuçta İsa'nın ölümünden sonra takipçileri, sadece İsa'nın söylediklerini önemseyerek Hıristiyanlığın özündeki "aşk"ı kaybetmişlerdir. Kendini günah dolu aşksız dünyadan ayrık olarak ele alma eğiliminde olan Hıristiyan kilisesi kurucusunun mesajının, yani evrensel aşk kavramının, oldukça dışında bir yol alarak pozitif bir din haline gelmiştir. Bu aynı zamanda Hıristiyanlığın trajik kaderiyle ilgilidir. Hegel sonlu ile sonsuz arasındaki uzlaşmanın artık sadece Hıristiyanlık tarafından sağlanamayacağını düşünmektedir: "Kilisenin ve devletin, inancın ve yaşamın, dindarlığın ve erdemin, ruhsal ve dünyasal etkinliğin kendi tarafından asla bir birliğin içinde çözülemeyecek olması, Hıristiyanlık dininin kaderidir".[62]

Kroner, Hegel'in tutumunu mistik bir tutum olarak açıklama yolunu seçer. Burada mistik ile Kroner, Adams'ın görüşlerine gönderme yapıyor gibi gözükmektedir. Adams'a göre Hegel'in mistisizmi sosyal bir mistisizmdir. Burada değerler dolaysız olarak bireyin kendi duyguları tarafından farkedilir. Mistik olarak paylaştığı yaşam ise gerçek tarihsel bir dönemin somut yaşamıdır. Gerçek geisttir,[63] Kaufmann'a göre ise önceki çalışmada Kant'ın ahlakını İsa'nın sözlerine koyan Hegel şimdi İsa'yı Goethe'nin Iphigena'sı tarafından temsil edilen etiğin (Sittlichkeit) peygamberi yapar.[64]

Hıristiyanlık açıkça Antik halkdininin ortaya koyduğu olanaklılıklara yakın etik olanaklılıklara gereksinim duymaktadır. Çünkü halkdininin ihtiyaç duyduğu ulusal ruh sadece edimsel çaba ile meydana gelmez; bunun yanı sıra kendisini güdüleyecek politik koşulları da göz önünde bulundurmak zorundadır. Özellikle Fransız İhtilali örneği gerçekçi politikanın etik ideal açısından önemini bir kez daha ortaya koymuştur. Toplumun güncel somut kurumları, halk ruhunun özgür bir ifadesi olarak, Kant'ın ve Aydınlanma'nın akılcılığının fazla farkında olmadığı bir öneme sahiptir. Başka bir deyişle gerçek bir halkdini, sadece evrensel yasaya; bireyin, ya da toplumun, salt kendisine bağlı değildir. Aynı zamanda sosyal koşulları vardır. Bu yanıyla din de belli bir toplumsal örgütün toplumsal ilgilerinin bağlayıcısıdır; din tarihsel toplumsal bilinçliliğin bir ifadesidir. Bu noktada Hegel yeniden Antik Yunan dinine döner ve onun ulusal yaşam ve dinsel inancın bir birliği olduğunu öne sürer. Yunan etiğinin ve Hıristiyan ahlaklılığının yeni bir sentezi için girişimde bulunmak şarttır.

Hegel'in Yunan dininin Hıristiyanlığa dönüşmesi mevzusunda verdiği nihai karar şudur: Yunan ve Roma dini sadece özgür insanların dini olabilecek bir yapıya sahiptir. Zamanla özgürlüklerin kaybolmasıyla bu dinler gücünü ve toplumsal uygunluğunu kaybetmiştir. Hegel'e göre özgürlüğün kaybolmasının nedenleri temelde politik (örneğin savaşlar) ve ekonomiktir (örneğin aristokratların zenginlik ve lüks isteğinin artması). Bu nedenler özgürlük ve toplumsal yaşamın keyifli ortaklıkları tamamıyla ortadan kalkmasına neden olmuştur. Tüm eylemlilik, tüm amaçlar artık bireylere ait hale gelmiştir. Bu noktadan sonra artık hiçbir eylem bütünlüğün yararına değildir. Her ne kadar akıl bir yerlerde

62 Hegel, "The Spirit of Christianity and It's Fate," 196.
63 Adams, "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings," 73.
64 Kaufmann, "Genç Hegel ve Din."

mutlak, bağımsız ve pratik olanı bulma umudundan vazgeçemese de; Yunan toplumsal kurumlarının dağılmasından sonra artık Yunan dini ve Tanrıları toplumunun ihtiyaçlarına cevap veremez hale gelmişlerdir. Çünkü Tanrılar toplumsal değerlerin ve kurumların imgesel, sembolleri olarak değerler ve kurumlar yıkılınca işe yaramaz bir hale gelmişlerdir. İşte böyle bir süreçte yeni bir din kendini insanlara bildirmiştir. O da kendini insanların ihtiyaçlarının biçimleyemeyeceği bir katılıkta sunmuştur: Hali hazırda varlığı sürdüren bu din pozitif Hıristiyanlık dinidir ve çekim merkezi aşkın ve ayrık olan bir şeydir. Ayrıca tamamıyla sosyal değer ve deneyimlerin dışındadır.[65]

"Hıristiyanlığın Pozitifliği" metnine kıyasla bu çalışma Kant'ın ahlak anlayışını belirli uyarlamalarla kabul edip onu din kurgusunun "etik" dayanağı haline getirmeye çabalamıştır. Kavramlar ile organik tarzda kurduğu ilişki de ayrıca önemlidir. Düşüncenin merkezindeki kavramlar olan aşk ve yaşam kavramları bütünsellik anlayışına dayanır. Bu bütün kavrayışı ışığında Kroner'e göre Hegel "Hıristiyanlık aşkı" adı verilebilecek oldukça yeni ve özgün bir etik ve spekülatif Tanrı kavramı ortaya atmıştır.[66]

BİR SİSTEM FRAGMANI'NA DOĞRU

Hıristiyanlığın Pozitifliği" ve "Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi" makalelerinin dışında Nohl derlemesinin içinde kısa da olsa değinilmesi gereken iki ek metin daha bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla "Aşk" ve "Sistem Fragmanı" başlıklı metinlerdir. Diyalektik sisteminin en önemli kategorilerinden biri olan yaşam kategorisi kendini açıkça bu metinlerde ortaya koyar. "Aşk" başlıklı kısa metindeki en önemli vurgulardan biri görelilik kavramına yapılan vurgudur. Hegel'e göre hiçbir şey koşulsuz değildir. Kendi kökünü kendisinde taşımaz. Bir şey sadece başka bir şey ile ilişki içinde vardır. Aşk ile kavranan yaşam bütün olarak kavranan yaşamdır[67] ve gerçek birlik, ya da başka bir deyişle aşk, sadece yaşayan şeyler arasında bulunur. Tüm farklılıkları dışlar. Bu yanıyla gerçek olan, anlama (understanding) ya da akıl tarafından kavranamaz. Çünkü akıl keskin bir şekilde varlıkları ayrımlara tabi kılar.[68]

"Sistem Fragmanı" adlı çalışmada ise bütün-parça, sonlu-sonsuz arasındaki ilişki tartışılır. Hegel'e göre bütün ile parça arasında ilişki aslında bir paradoks yaratır ve bu paradoksun felsefe ile aşılması olanaksızdır. Çünkü parça ve bütün, sonlu ve sonsuz arasındaki ayrımı yadsıma adına girişilen kavramsal çabaların hepsi eninde sonunda diğerinin yadsınmasına zorunlu olarak ihtiyaç duyar.[69] Hegel'in bu görüşü ortaya atarken de Schelling düşüncesinin etkisi altında olduğu yadsınamaz şekilde açıktır. Öyle ki Schelling'de mutlak özdeşlik hakkında yapılacak araştırmayı mutlak özdeşliğin kendisinden giderek yapmanın imkânsız olduğunu; bu yüzden zorunlu olarak tartışmayı ya özdeşiliğin transandantal ben tarafına;

---

65 Hegel, "The Spirit of Christianity and It's Fate," 221, 24.

66 Kroner, "Hegel's Philosophical Development," 10.

67 G. W. F. Hegel, "Love," *Early Theological Writings*, der. Richard Kroner (Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1996), 305.

68 A.g.e., 304.

69 G. W. F. Hegel, "Fragment of a System (1800)," *Early Theological Writings*, der. Richard Kroner (Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1996), 310.

ya da doğa tarafına indirgemenin gerektiğini ileri sürer. Hegel burada felsefenin sınırlarını çizer: Felsefe parça-bütün, sonlu-sonsuz arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılması için neye ihtiyaç olduğunu bildirir.[70] Karşıtlıklar arasındaki ilişki sorunu felsefe ile çözülebilecek bir sorun değildir, çünkü felsefe bu işi tamamlayabilecek bir donanımdan yoksundur. Bu sorun daha ileri bir bilinç biçimi olarak kavranan dinsel bilinci gerektirmektedir ve ancak dinsel deneyimde çözülebilir.

Adams, Nohl derlemesine dayanarak[71] Hegel'in, Kant'ın evrensel ahlaklılığını aşan yaşam deneyiminde üç aşama varsaydığını dile getirir. Bunlar sırasıyla manevi yaradılış (inner disposititon; Gesinnung), aşk ve dindir. Bu üç aşama tek bir deneyimin gelişimini temsil eder ve diyalektik bir süreçtir. Manevi yaradılış denen şey arzu ve ahlak yasasını bir araya getiren şeydir. Ama sınırlı ve ara sıra ortaya çıkan bir şey olduğundan aşka dönüşmediği sürece evrensel ve kalıcı bir hale gelemez. Bu da süreci tamamlamaz çünkü aşk hâlâ din değildir. Bu üçlü ilişki başka bir şekilde sırasıyla insan ile yasa, insan ile insan ve insan ile Tanrı olarak dile getirilebilir. Ancak bu üçüncü yarık din tarafından aşıldığında zaman son aşamaya gelinmiş olur. Saf özel aşk ayrı ayrı insanların sınırlarını aşamadığında ve saf nesnel ve daha gerçek bir hale gelmediğinde din olmayı başaramaz. Bu yüzden İsa'nın son yemeğinde anlatılmak istenen şey kaba bir dinsel ritüelden ziyade bir aşk ziyafetidir.[72] Dinin özünü kuran şey tüm yaşamı ve aşkı da barındıran kusursuz bütünlüğün mistik ve imgesel kavranışıdır: "Aşk kutsal bir ruhdur. Ama din değildir. Din haline gelebilmek için nesnel bir form kazanması gerekir". Öznel bir duyum evrensel olan bir şey ile kaynaşmalıdır. Ve böylece kendisine tapacak önemli varlık kazanacaktır. Nesnel ile öznel olanın bütünleşmesi ihtiyacı, tüm bunları imgelem üzerinden bir güzel şeyde, bir kutsal şeyde yani Tanrıda bütünleştirme ihtiyacı dinin itici gücüdür.[73] "Sistem Fragmanı" metnine bakarak ve Schelling ile yazışmalarında bu metinlere yaptığı göndermelere bağlı olarak Nohl ve Diltey bu notların Hegel sisteminin bir taslağını meydana getirdiğini savunurlar. Ama açıktır ki söz konusu notlar sistemin taslağı olabilecek kadar "sistemli" olma kaygısı ile kaleme alınmamışlardır.

Erken dönem teoloji yazıları, Adams'a göre Hegel'in "Tinin Fenomenolojisi" öncesinde kaleme aldığı en önemli çalışmalardır. Ayrıca "Tinin Fenomenoloji"sini önceleyen düşünsel eğilimler barındırırlar.[74] Copleston'a göre bu metinlerde Hegel'in ilgisi halihazırda yitik bir birliğin yeniden geri kazanılmasına ve yabancılaşma temalarına yönelmiştir.[75] Yabacılaşma vurgusunu Marcuse'un yorumlarında da görmek mümkündür. Ayrıca bununla bağlantılı olarak Hegel'in söz konusu erken dönem çalışmalarında çağdaşı düşünürlerde bulunmayan bir nesnellik ve pratik olana yatkınlık bulunması da oldukça önemlidir. Hegel

---

70 A.g.e., 313.

71 Adams'ın burada ele aldığı pasaj Kroner'in İngilizce çevirisinde yer almaz. Adams, "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings," 94, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, "Transandantal İdealizmin İlkesi," *Felsefe Tartışmaları*, no. 14 (1993).

72 Hegel, "Love."

73 Hegel, "Fragment of a System (1800)," 316, 17.

74 Adams, "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings," 90.

75 Copleston, *Hegel*, 13.

açıkça siyasal, dinsel ve ahlaki alanlar üzerinde durarak, Aydınlanma Çağı'nın soyut ve tümel akılcılığına karşı çıkar. Yukarıda dile getirildiği gibi Hegel dini, içinden çıktığı hayat koşullarına bağlı olarak değişen bir ruhsal yaşantı formu; siyasal formları ise bir halkın yaşama koşullarına sıkıdan sıkıya bağlı bir şeyler olarak görmektedir.[76]

Birçok yorumcuya göre henüz teolojik bir çerçeveye kapatıyor olmasına rağmen erken dönem teoloji yazılarında Hegel'in diyalektik çözümlemesinin felsefi başlangıçlarını izlemek olanaklıdır. Bu açıkça şuna işaret etmektedir: Diyalektik Hegel tarafından ilk keşfedildiğinde mantığın bir hareketinden ziyade yaşamın hareketi olarak ele alınmıştır. Hegel'in evrensel yaşam bağlamında bu hareketi açıkça diyalektik doğanın bir hareketidir. Adams'a göre Hegel'in erken dönem eserleri için olgun Hegel'in mantığının genç Hegel tarafından daha somut ve açık bir şekilde dile getirdiği de söylenebilir: "Erken dönem metinlerde dile getirilen düşünce gerçek düşüncedir, daha sonraki sistemin içeriğidir".[77] Gelecekte Hegel'in kuracağı diyalektik sistemin ana hatları bu metinlerdeki tartışmalarla meydana getirilir.

Metinlerde ideal bir Yunan dini ve kültürünün bütünlük ve kusursuzluk istemindeki Alman İdealizmi'ne etkisi de açıkça ortadadır. Tin kavramı ilk olarak bu metinde kendini gösterir. Tin burada rasyonel ve özerk olan yaşamın birliği anlamına gelmektedir. Parçalanmış ve izole edilmiş kişiliğin sınırlarının aşıldığı, spontan ve imgesel bir dini yaşam tarafından sembolize edilen şeydir.[78] Yaşam, sosyal olgular ile somut olarak doludur. Hegel her ne kadar tini Yunan dini ve kültürü üzerinden sunuyor olsa da tinin spontanlığı vurgusu belirleyici etkendir. Bütünselliği sağlayan bu spontanlığın kendisidir. Öyle ki Hegel Antik Yunan tinini mutlak olarak kabul etmenin bu anlamda bütünlüğü parçalayacağının farkındadır. İkinci olarak ise bireylerin günahlarını yorumlamada sapılan yol, Yunan dinin ötesinde bir gönderime sahiptir. Açıkçası bu inancın kavramı Yunan tragedyalarından alınmıştır; fakat resmedilen yaşantı Yunan yaşantı tarzı değil; Hıristiyan yaşantı tarzıdır. Hegel burada diyalektik olarak adlandırılabilecek ruhu olan bir deneyim, bir yaşantı keşfetmiştir.[79]

Hegel hiçbir zaman Kantçı görüşlerinden tamamen sıyrılma iddiasında değildir. Onun asıl amacı hayatın somutluğu ile saf aklın formel buyrukları arasında olduğunu varsaydığı özdeşliği kurmaktır. Böylece halkdininin karakteristiği olan aşk, akıl ile bütünleşmeyi başaracaktır. Kant'a karşı kendi bağımsız düşüncesini bu romantik tavırla ortaya koymaya çalışır. Başka bir ifade ile bunu Kant'ın düşüncesi içindeki mantıksal ve metafiziksel zorlukları ortaya koyarak değil; Kant'ın kategorilerinin tamamen uyumsuz olduğu dinsel bir deneyimi keşfederek yapmaya çalışır. Ahlak yasasının, erdemin ve aklın temelinde yaşamda gerçek bir bütünlük kurmak mümkün değildir. Bu bütünlük soyut kalır ve büyümekte olan toplumun çıkarları ile çelişir. Bu gibi bir bütünlük saf düşüncenin ürünü olacağından sadece kavramda kalacak ve bireşimsel olacaktır. Organik yaşamı akıldan daha yüksek bir şey birarada tutar ve onu önemli kılar. Rasyonel açıklamanın sınırlarının ötesin-

76 Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, 95.
77 Adams, "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings," 68.
78 A.g.e.: 80.
79 A.g.e.: 93.

dendir. Hiçbir saf yetenek ve soyut evrensel onu kavrayamaz. O kavramın olumlayabileceği bir birlik değildir. Bu yanıyla Hegel'in Alman Klasizmi ile ilişkisi kelimenin tam anlamıyla özseldir. "Arkadaşı Hölderlin eski Yunanistan özlemi ile sarsılıp solarken, Hegel Goethe'de geçmişte hayran olduğu şeyin şimdideki bir anlatımını buldu" der Kaufmann.[80]

Gerçekten de şurası açıktır ki Goethe, Hegel'i Kant'tan kurtarmış ve ona daha yüksek bir insan anlayışını sunmuştur. Goethe'nin ışığında kişiselleştirdiği din düşüncesi belki de kendini en özgün kıldığı noktada Hegel'in dine olan ilgisini daha sistemli bir dünya sorgulamasına doğru yönlendirmiştir: "Başlangıçta Hegel'in yanıtı Tanrıbilimsel öğrencisinin yanıtıydı. Hıristiyanlığı dünyada temel bir işleve, insana yeni bir mutlak merkez ve yaşama bir son hedef verme işleviyle yüklü olarak yorumluyordu. Bununla birlikte, Hegel İncil'in bildirilmiş gerçekliğinin dünyanın genişleyen toplumsal ve politik olgusallıklarına uygun düşmediğini görebiliyordu, çünkü İncil özsel olarak tekilliği içinde toplumsal ve politik bağlamından soyutlanmış bireye sesleniyordu; özsel amacı toplumu ya da devleti değil ama bireyi kurtarmaktı. Öyleyse sorunu çözebilecek olan din değildi ve özgürlük ve birliği yeniden kurmanın ilkelerini ortaya koyabilecek olan ise Tanrıbilim olamazdı. Bir sonuç olarak, Hegel'in ilgisi Tanrıbilimsel soru ve kavramlardan yavaş yavaş uzaklaşıyor, felsefi düzleme kayıyordu".[81]

Kaynaklar

Adams, George Plimpton. "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings." *Philosophy* 2, no. 4 (1910).

Ameriks, Karl. "Introduction to German Idealism." *The Cambridge Companion to German Idealism* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Baillie, J. B. *The Origin and Significance of Hegel's Logic: A General Introduction to Hegel's System*. New York: Macmillian, 1901.

Copleston, Frederick. *Alman İdealizmi*. Çeviren Aziz Yardımlı, *Felsefe Tarihi*. İstanbul: İdea Yayınevi, 1996.

Dickey, Laurence. *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit*. New York: Cambridge University Press, 1987.

Fichte, J. G. "Bilim Öğretisi İlkelerine Göre Uyarlanmış Ahlak Öğretisi Sistemi." *Alman İdealizmi – I: Fichte* içinde, Derleyen Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

Franks, Paul. "German Idealism." *The Routledge Encyclopedia of Philosophy (Cd-Rom)* içinde, Derleyen Edward Craig. London: Routledge, 1998.

Giovanni, George Di. "The First Twenty Years of Critique: The Spinoza Connection." *Cambridge Companion to Kant* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Harris, H. S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

———. "Hegel's Intellectual Development to 1807." *The Cambridge Companion to*

80 Kaufmann, "Genç Hegel ve Din," 72.

81 Marcuse, *Us ve Devrim*, 38.

Hegel içinde, Derleyen Frederick C. Besier. United States of America: Cambirdge University Press, 1993.
Hegel, G. W. F. *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosopy*. Çeviren Walter Cerf H. S. Harris. Albany: State University of New York Press, 1977.
———. "Fragment of a System (1800)." *Early Theological Writings* içinde, Derleyen Richard Kroner. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1996.
———. "The German Constitution." *Hegel's Political Writings* içinde. Oxford: Clarendon Press, 1964.
———. *Hegel's Philosopy of Right*. Çeviren T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1957.
———. "Love." *Early Theological Writings* içinde, Derleyen Richard Kroner. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1996.
———. "The Oldest System Programme of German Idealism (1796)." *Hegel Selections* içinde, Derleyen M. J. Inwood. New York: Mcmillan Publishing Company 1989.

———. *Phenomenology of Spirit*. Çeviren A. V. Miller. Oxford University Press: Oxford, 1977.
———. *The Philosophy of History*. Çeviren J. Sibree. Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001.
———. "The Positivity of the Christian Religion." *Early Theological Writings* içinde, Derleyen Richard Kroner. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1996.
———. "The Spirit of Christianity and It's Fate." *Early Theological Writings* içinde, Derleyen Richard Kroner. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1996.
Hilav, Selahattin. *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997.
Horstmann, Rolf Peter. "The Early Philosopy of Fichte and Schelling." *The Cambridge Companion to German Idealism* içinde, Derleyen Karl Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çeviren Paul Guyer, *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. United States of America: Cambridge University Press, 1998.
———. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena (1783)*. Çeviren Yusuf Örnek İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
———. *Religion Within the Limits of Reason Alone*. Çeviren Hoyt H. Hudson Theodore M. Greene. New York: Harper Torchbooks, 1960.
Kaufmann, Walter. "Genç Hegel ve Din." *Hegel Üzerine Yorumlar 1* içinde. İstanbul: İdea Yayınları, 1997.
———. *İnsanı Anlamak I*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1997.
Kelly, George Armstrong. *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
Kılıçaslan, Eyüp Ali. "Alman İdealizminin İki Dönemi." *Felsefe Dünyası* 29 (1999).
Kojeve, Alexandre. *Hegel Felsefesine Giriş*. Çeviren Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Kroner, Richard. "Hegel's Philosophical Development." *Early Theological Writings* içinde. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press, 1996.
Özbek, Sinan. "Engels'in Tarihsiz Halklar Kavramı Üzerine." *Felsefelogos*, no. 25-26 (2005).
———. "Kant'ın Din Felsefesinde Ortak Ahlak Sistemi Ve Kilise Kavramı" *Cogito*, no. 6-7 (1996).
Stace, W. T. *The Philosopy of Hegel*. United States of America: Dover Publications, 1955.
Wood, Allen W. "Fichte: From Nature to Freedom (System of Ethics §§ 9-13:)." Stanford University, 2007.
Yalçın, Şahabettin. "Kant'ta Transandantal Ben Bilinci." *Felsefe Dünyası*, no. 39 (2004)

Demokratik Psikiyatri

Alm. Demokratische Psychiatrie. – Ar. Ṭib nafsāni dimuqrāṭi. – Fr. Psychiatrie démocratique. – İng. Democratic psychiatry. – İsp. Psiquiatría democrática. – Rus. demokratičeskaja psichiatrija. – Çince minzhu jingshen bing xue 民主精神病□

İtalya'da ortaya çıkarak yayılan radikal psikiyatrik reform hareketi. Bu hareket, psikolojik rahatsızlıkları olanların ve diğer dışlanmış kesimlerin topluma tekrar ve tamamen kazandırılmasını talep eder ve toplumun kendisinin de demokrasi ve sosyal adalet doğrultusunda gelişmesi gerektiğini vurgular. Demokratik Psikiyatri (DP) dışlanmışların topluma yeniden katılımlarını aynı zamanda bu tarz toplumsal dönüşüm süreçlerinin başlaması için bir şans olarak görür. Çeşitli akıl hastanelerinden "alana" geri getirilen "deliler" –sermayenin değerini artırması için olmazsa olmaz olan– toplumsal tektipleştirme beklentilerinin "çarka takılan çakıl taşı" olarak işlev görmelidirler ve bu sayede sistemin yapısal şiddeti üzerine düşünüm sürecini başlatmalıdırlar. Eski "tımarhane hastalarının" dış dünyaya geri dönmeleri sistem tarafından istenen tek boyutluluğu açıkça olumsuzlama konusunda tabii ki katkı sunabilir. O zaman onun sadece var olması/görünürlüğü sistemin sorgulanmasına katkı sağlar (**Basaglia** 1968/1971, 367).

DP'nin düşünce yapısının kökenleri **Gramsci**'nin sivil toplum düşüncelerinden, **Marcuse**'nin dışlanmış gruplara odaklanan devrim teorilerinden, **Goffman**'ın kurum eleştirisinden, **Foucault**'nun deliliğin "akıl dışılık" olarak dışlanması analizinden ve son olarak Britanya anti-psikiyatrisinden de (**Laing** ve **Cooper**) gelmektedir. **Basaglia** burada egemen sistem içinde kendi psikiyatrik çalışmasının kaçınılmaz çelişkiselliğini vurgular: "Kurum bizim tarafımızdan hem olumsuzlanmakta hem de yürütülmektedir; hastalık bizim tarafımızdan hem parantez içine alınmakta hem de tedavi edilmektedir; terapi edimi bizim tarafımızdan hem reddedilmekte hem de yapılmaktadır." Bu çelişki ancak "egemen sınıfın değerlerini garanti altına almayı üstlenmeyen –kendi öz kurumunu olumsuzlayıp aşan– yeni bir bilimin ortaya konulmasıyla çözüme kavuşturulabilir (Basaglia 1968/1971, 364).

DP örgütlü birliktelik olarak 8.10.1973 tarihinde Franco **Basaglia** ve çoğu eskiden onunla birlikte çalışan onbir İtalyan psikiyatrist ve psikolog tarafından kuruldu. Bu oluşumdan önce aynı grup örnek olarak bir akıl hastanesini –Gorizia– dışa açmayı, orada hüküm süren yersiz şiddeti (»violenza gratuita« – Franca **Ongaro-Basaglia** 1987) ortadan kaldırmayı, hastaları doktorların kararlarına katmaya (tedavi edici topluluk prensibi, M. **Jones** 1953), ve doktorların yönetici hiyerarşisini küçük ve belirgin gruplar lehine desantralize etmeyi denemişlerdi. Tüm bu değişiklikler susturulan delilere kendi isteklerini, ihtiyaçlarını dile getirme ve eleştiri yapma olanağı tanıma ve onları böylece ilk defa kendi kaderleri üzerine kararlara ortak olabilen özneler olarak ciddiye alma amacını taşıyordu. Ancak akıl hastanelerinin dışa açılması bir çıkmazla sonuçlandı, çünkü yasalara göre kurum-

lardaki hastaların dışarıya çıkarılması çok zor hatta çoğu zaman olanaksızdı ve buna ek olarak kurum dışındaki alanda bakım ve tedavi olanakları yoktu. Bu nedenle DP'nin örgütlü birliktelik olarak kendisine biçtiği misyon, yasal ve idari değişikliklerin gerçekleştirilmesi için ruhsal hastalıkları olanlar adına politik lobi faaliyetleri yürütmek oldu.

DP öncelikle model olacak şekilde çoğunlukla komünistlerin-sosyalistlerin yönetimindeki bazı yerel idareleri ve parlamentoları, özellikle Arezzo, Perugia ve Trieste gibi bazı kentlerde, alternatif bakım modelleri, özellikle de iş ve ev verme konusunda ve ayrıca ayakta tedavi veren kriz önleme merkezleri kurulması yönünde harekete geçirmeyi başardı. Bu kentlerdeki akıl hastaneleri böylece hastalarının sayısını kısa zamanda büyük oranda azaltabildiler. DP yoğun kamuoyu çalışması ve hemen hemen tüm politik partiler üzerindeki –DC'nin [Democrazia Cristiana / Hıristiyan Demokrasi'nin] sol kanadından komünist ve sosyalistlere oradan da aşırı sol gruplara kadar– etkisi sayesinde 1978 yılında 180 sayılı yasayla psikiyatrik kurumlara yeni hasta alınmasının yasaklanmasını sağlayabildi. Bunların yerini yerel ve mümkün olduğunca küçük yatak birimleri (15'ten fazla olmamak üzere), ayakta tedavi veren kriz önleme merkezleri, yurtlar, ama aynı zamanda da firmalarda iş olanakları almalıydı. Desantralizasyon 1978 Sağlık Reformu (833 Numaralı yasa) ile geliştirildi ve 50.000 ila 200.000 nüfuslu bölgelerden sorumlu yerel sıhhi birimler kuruldu. Bu yerel sıhhi birimler yerel belediyelerden ve bölgelerden gönderilen bir parlamentoya sahipti ve kendileri için dağılımına görece özgür karar verebildikleri yatılı ve ayakta tedavi veren psikiyatrik bakım için standart bir bütçe tahsis edilmişti.

Yasal teşvikler Kuzey ve Orta İtalya'da çok sayıda alternatif psikiyatrik danışma, bakım ve tedavi olanakları yaratırken, özellikle Güney İtalya'da hastalar bakımlarının devamı garanti altına alınmadan kitlesel olarak salıverildiler. Ayrıca Kuzey ve Orta İtalya'daki aceleye getirilen uygulamalar, halkı yüzyıllarca tımarhanelerde dışlanmış olan "delilerin" (**Foucault** 2006) tekrar dışarıya çıkmasına hazırlayacak olan DP'nin kamuoyu çalışmalarının beklentilerin gerisinde kalması gibi bir zorluğu da beraberinde getirdi. Bilançoya bakacak olursak, DP'nin önayak olduğu İtalyan psikiyatri reformunun, Kuzey ve Orta İtalya'nın çoğu bölgesinde idarenin, politikacıların ve kısmen firmaların iyi niyeti ve işbirliği sayesinde başarılı olduğu söylenebilir. Trieste'de olduğu gibi bazı tımarhaneler tamamen kapatılabilmiş ve bu kurumlarda kalanlar yakınlarının yanına, kendi evlerine, küçük otellere ya da pansiyonlara gönderilebilmiştir. Ancak ülkenin diğer bölgelerinde kendini gösteren halkın kitlesel hoşnutsuzlukları, 180 sayılı yasanın değiştirilmesini savunan muhafazakâr politikacılar tarafından fırsat olarak kullanılmıştır.

Ölümünden bir yıl kadar önce Latium bölgesindeki Roma psikiyatrik bakımın organizasyonunu üstlenen Franco **Basaglia**'nın ölümü (1980) DP için ağır bir darbe oldu. Farklı kişiler ve fraksiyonlar arasında, yatılı psikiyatrik kurumların ortadan kaldırılmasındaki

radikallik ve bunun hızı konularında, giderek artan tartışmalar çıktı. Psikiyatri reformunun tüm İtalya çapında gerçekleştirilmesi konusunda başarılı olunamadı. Kendi aralarında kavgalı olan DP taraftarları yine de 180 sayılı yasanın yatılı akıl hastanesine geri dönüşe yol açabilecek olan revizyonunu engellemeyi başardılar.

DP özellikle İsviçre ile Fransa'da ve oralardaki reform hareketleri içinde taraftar (buldu ve onlara belirli oranda ilham kaynağı da oldu. Psikiyatri-Enquête'ini (Alman Parlamentosu 1975) büyük oranda Britanya'nın reform psikiyatrisinden alan Federal Almanya'da DP bilgisizlikten ya da ona karşı daha etkili polemik yapabilmek için çok sayıda muhafazakâr, ama aynı zamanda bazı reform psikiyatristleri tarafından anti-psikiyatri ile eş tutuldu. Buna karşın Alman Sosyal Psikiyatri Topluluğu (DGSP), Pinel-Topluluğu ve "Ruh Sağlığı İçin Alman-İtalyan Topluluğu" içindeki akımlar DP'nin görüşlerini Almanya'da da yaygınlaştırmak için çaba göstermektedirler. Blankenburg-Bremen manastırında ve Gütersloh'da (K. **Dörner**) kronik hastalar bölümlerinin kapatılması, bu düşüncelerin –şimdiye kadar marjinal kalsa da– Alman bakım pratiğinde de etkili olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA:

Amministrazione provinciale di Arezzo, *Tetti rossi. Dal manicomio alla societa*, Mailand 1978; F. **Basaglia** (Yay.), *Die negierte Institution*, Frankfurt/M 1968/1971; F. Basaglia (Yay.), *Befriedungsverbrechen. Über die Dienstbarkeit der Intellektuellen*, Frankfurt/M 1980; F. Basaglia ve F. **Ongara-Basaglia** (Yay.), *La majorite deviante. L'ideologie du contrôle social total*, Paris 1976; F. Basaglia ve P. **Tranchina**, *Autobiografia di un movimento 1961-1979: Dal manicomio allo Riforma Sanitaria* (Fogli di Informazione. Psichiatria Democratica, Critica delle istituzioni), Floransa 1979; Deutscher Bundestag, *Bericht über die Lage der Psychiatrie in der Bundesrepublik Deutschland. Zur psychiatrischen und psychotherapeutisch-psychosomatischen Versorgung der Bevölkerung*, Bonn 1975; M. **Foucault**, *Deliliğin Tarihi*, İstanbul 2006; E. **Goffman**, *Tımarhaneler: Akıl Hastalarının ve Kapatılmış Diğer Kişilerin Toplumsal Durumu Üzerine Denemeler*, Ankara 2015; Istituto Gramsci (Yay.) *Psichologia, psichiatria e rapporti di potere*, Rom 1971; M. **Jones**, *The Therapeutic Community*, New York 1953; R. D. **Laing**, *Yaşantının Politikası*, Ankara 1993; H. **Marcuse**, *Tek Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, İstanbul 1997; H. Marcuse, »Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation?« , in: *Kursbuch* 9, 1967, 1-6; F. **Ongaro-Basaglia**, *Manicomio perché?* Milano 1982; F. Ongaro-Basaglia, »Die psychiatrische Vernachlässigung«, in: W. F. Haug ve H. Pfefferer-Wolf (Yay.), *Fremde Nähe. Festschrift für Erich Wulff*, AS 152, Batı Berlin 1987; A. **Papuzzi**, *Jetzt bringt mir den, der singt. Prozeß gegen einen Psychiater.* Mit Beiträgen von A. **Pirella** und E. **Wulff**, Frankfurt/M 1982; **Piro**, »Entwicklung und Bewährung psychiatrischer Versorgungsformen in Italien«, in: A. Thom u. E. Wulff (Hg.), *Psychiatrie im Wandel.*

Erfahrungen und Perspektiven in Ost und West, Bonn 1990; *Psychoanalyse im Rahmen der DP*, Bd. I und II (Veröffentlichungen des Instituts für analytische Psychotherapie), Zürih-Kreuzlingen 1987; H. **Red** (Yay.), *Auf der Suche nach dem gemeinsamen Grund. Psychoanalyse und DP im Austausch*, Bd. I, II·und III, Zürih 1993; P. **Tranchina**, *Norma e antinorma. Esperienza di psicanalisi e di lotte antiistituzionali*, Vorw. v. A. **Pirella**, Milano 1979; E. **Wulff**, »Zum Tode Franco Basaglias«, in: *Argument* 124, 1980, 862-65.

Erich Wullf

Çeviri: Yasemin Ahi

▶ Anti-psikiyatri, Delilik, Normalleşme, Ruh Hastalığı, Sağlıklı/Hasta

▶ Antipsychiatrie, Geisteskrankheit, gesund/krank, Normalisierung, Wahnsinn

Totem Ağacının İzinde: Freud Okuru Benjamin

Cana Erşen

Özet: Walter Benjamin'in tarihsel materyalizm düşüncesiyle psiko-tarihe ilişkin kabuller arasındaki ayrımı derinleştirmek gerektiği doğrudur. Yine de bu tutum psikanalitik zamansallık ile psikanalitik dinleme ilişkisine zemin oluşturan diyalektik aşamanın işlevini dışlamaz; zira şeyler evreninin fantazmagorisinden uyanış da siyasal özne olarak ezilenlerin tarihsel anı yakalayışı da diyalektik aşamada gerçekleşir. Gerek bu dünyevi aydınlanma gerek devrimci eylemlilik fikri Benjamin'in tarih tezleri açısından odak niteliğindedir ve yine tezler de Freud'un psikanaliz teorisiyle yakından ilgilidir. Bu teori kapsamındaki rüya-çalışması, sonradanlık ve baskılama gibi kavramlar aracılığıyla tarihsel maddecinin tarihin süreklilik ve kesinti anlarındaki konumunu tanımak mümkün olabilir.

Anahtar Kelimeler: sonradanlık, déjà-vu, dinlemeyi dinleme, narsisizm, baskılama, Walter Benjamin, Sigmund Freud.

The Solitary Walker's Guide to Representation: Object, Representation and Mind

Nazım Gökel

Abstract: A radical distinction must be drawn between the psychological conception of history and Walter Benjamin's idea of the historical materialism. In addition to this argument, there is still a dialectical phase, that of relation of the psychoanalytic forms of time and listening, which leads both to waking from dreams of the fantasy world of material and to the historical moment of the oppressed as political agent. This profane illumination and this revolutionary act is pivotal to Benjamin's conceptualization of history and this is all related to the Freud's theory of psychoanalysis. Through the function of the notions of this theory like dream-work, afterwardsness or repression, one can also recognize who the historical materialist is at the particular moment in the continuum and the discontinuum of the history.

Keywords: afterwardsness (nachträglichkeit), déjà-vu, listening to listening, narcissism, repression (unterdrückten), Walter Benjamin, Sigmund Freud.

Diren(en) Ego

Murat Erşen

Özet: Tüm düşünce akımları Kartezyen egoyu, şiddetin ve adaletsizliğin ana kaynağı olan, sözde narsistik içe bakışından ve ontolojik benmerkezciliğinden dolayı şeytanlaştırmakta

ittifak etmiştir. Oysa kartezyen ego saf, anonim, boş bir biçim ya da soyut, tümel bir kavram değil, ona dair benim her an yaşadığım tecrübeyle verilen tekil bir varoluştur. Öte yandan ego, bize yabancı bir gerçeklik tarafından üretilen bir yanılsama, salt görünüş değil, tutsak edici ayna imgesiyle özdeşleşmenin dahi ön koşuludur. Öyleyse ben katline bir son vermek için hakiki ego ile yabancılaşmış ve narsistik inşayı birbirinden ayırmamız gerekir. Bu bakımdan ego sorusu öncelikle politik bir sorudur çünkü yok olmaya direniş, egolojik farktan asla vazgeçmeyen ve Başka'nın suretleriyle yabancılaştırıcı tüm özdeşimleri önceleyen tekil bir ben gerektirir. Böylece bu makalede, Jacob Rogozinski'nin "Benlik ve Ten" kitabının izinde, benin kötü cine direnişinde -ki kurtuluş yolumuzdur- öznenin kökensel bir nüvesini bulmak için Lacan'ın ayna evresini eleştireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Descartes, Lacan, Rogozinski, ben katli, ayna evresi, yabancılaştırıcı özdeşleşmeler, kötü cin, hakiki ben, direniş.

Abstract: All movements of thought have entered into an alliance to demonize the Cartesian subject because of its so-called narcissistic introspection or ontological egocentrism, the main source of violence and injustice. Yet Cartesian ego is not a pure, anonymous and empty form or an abstract, universal concept but a singular existence that is entirely given by the experience I have of it at every moment. On the other hand our ego is not an illusion, a mere appearance produced by a reality that is foreign to us but the precondition for imaginary identification with the captivating specular image. So we must distinguish the true ego from the alienated and narcissistic construct in order to end to egocide. That's why the question of the ego is primarily a political one, because the resistance to suppression presupposes a singular ego who "never give up on the egological difference" and precedes all its alienating identifications with the figures of the Other. Thus in this article we critique, on the tracks of Jacob Rogozinski's The Ego and the Flesh, Lacan's mirror stage to find an originary nucleus of the subject in the resistance of the ego to malicious demon, which is the way to our deliverance.

Keywords: Descartes, Lacan, Rogozinski, egocide, mirror stage, alienating identifications, malicious demon, true ego, resistance.

Adorno'nun Psikanaliz Görüşü

Helmut Dahmer

Özet: Psikanaliz aklın bulmaca ve gizemlerini çözmeyi amaçlar. Adorno için ise psikanalizin kendisi bir gizemdir. Adorno şöyle sorar: Neden hem teori hem de psikanalizin tedavisel uygulamaları çözülemez çelişkilerle içinden çıkılmaz bir hal alır? Bu çelişkilerin derinine indiğinde Adorno, bir dereceye kadar Freud ve Ferenczi gibi usta psikanalitik bulmaca çözücülerle özdeşleşir. Fakat o, bütün bir olayı psikolojik unsurlara indirgeyen teorinin

sınırlarının dışına çıkmayı umut eder. Bu yüzden de probleme bir sosyolog gibi yaklaşır. Bu bakış açısı, ona 20. Yüzyılın ilk yarısında gelişen psikanalizi içeren sosyal yapının sabit ve dinamik özelliklerini tanımlamasını sağlar ve onu Freud'un birçok takipçisine aktardığı şu yanlış anlaşılmadan korur:onların [Freud ve takipçilerinin] ruha dair bir doğa bilimi uyguladıkları ve bu bilimden bir psiko-teknik türetilebileceği düşüncesinden.

Anahtar Kelimeler: Özerklik ideali, Kritik teori, benliğin zayıflığı, kitle psikolojisi, kısmi fiziksel dürtüler

Felsefi Bir Problem Olarak Kendini Aldatma

Zeynep Talay

Özet: Felsefi bir problem olarak kendini-aldatma Platon'dan Nietzsche'ye birçok filozofu meşgul etmiştir. Kendimizi aldatır mıyız? Eğer buna cevabımız evetse, hangi koşullarda kendimizi aldatırız ya da başkalarının bizi aldatmasına izin veririz? Kendimizi aldatmanın ne gibi sonuçları olabilir? Kendini-aldatma her durumda ve şartta kaçınmamız gereken bir şey midir yoksa kimi durumlarda kendini-aldatmanın olumlu sonuçlarından bahsedilebilir mi? Bu ve benzeri sorulara verilen cevaplar çağdaş felsefede Kasti Davranışlar ve Kasti-Olmayan Davranışlar Kuramları şeklinde karşımıza çıkan bir kutuplaşmaya yol açmıştır. Bu yazıda problemin bilişsel ve etik yönleri arasında bir ayrım yapıp, bu ayrımın özellikle yakın dönemde yapılan kendini-aldatma çalışmalarında yeterince vurgulanmadığını ve kendini-aldatma probleminin etik yönünü incelemede edebiyatın bize daha zengin bir kaynak oluşturabileceğini iddia ediyorum. Bu bağlamda kendini-aldatma fenomenini biri kurgu, biri de gerçek bir olay olmak üzere iki vaka üzerinden inceleyeceğim: Thomas Mann'ın Büyülü Dağ'ı ve Hitler'in sağ kolu Albert Speer.

Anahtar Kelimeler: kasti davranışçı, kasti-olmayan davranışçı, Davidson, Thomas Mann, Albert Speer

Abstract: To varying degrees the philosophical problem of self-deception has occupied philosophers from Plato to Nietzsche. Do we deceive ourselves or not? If so, in what circumstances do we deceive ourselves or let some others deceive us? What consequences may it have? Is it something that we should avoid or can it have positive consequences for the person? Such questions find many of their answers in a debate between intentionalist and non-intentionalist theories. However, I distinguish here between the cognitive and the ethical aspect of the problem, argue that this distinction has not been respected as much as it might have been in recent philosophy, and explore the ways in which literary treatments of self-deception may help us to distinguish its ethical dimension more clearly. By ethics I refer both to the relationship of self and Other and to that of self to self. Thus, I try to test the plausibility of these ways of talking about self-deception on two cases: Thomas Mann's The Magic Mountain and the memoirs of Albert Speer.

Keywords: intentionalist theory, non-intentionalist theory, Davidson, Thomas Mann, Albert Speer.

Hafıza ve Hatırlama: Aristoteles, Çağdaş Psikoloji ve Freud

Ömer Osmanoğlu

Özet: Hafıza ve hatırlama konusu psikoloji, psikiyatri, nöroloji ve diğer bilimlerin yanı sıra felsefe tarihi boyunca filozofların da oldukça ilgisini çekmiştir. Platon'un hafıza konusunda başlattığı tartışma Aristoteles tarafından bilimsel bir zeminde devam ettirilmiştir. Sonraki dönemlerde Augustinus, Hume, Locke, Leibniz, Spinoza, Kant, Nietzsche, Hegel ve Bergson gibi birçok filozof Platon ve Aristoteles'in teorilerini geliştirerek tartışmayı sürdürmüştür. Psikoloji, psikiyatri ve nörolojinin gelişmesiyle birlikte hafıza ve hatırlama konusu daha ziyade bu disiplinlerin bir konusu olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Aristoteles'in hafıza, hatırlama ve geri çağırma hakkında ileri sürdüğü savlar günümüzdeki gelişmeler bakımından hâlâ önemini korumaktadır. Bu çalışmada, Aristoteles'in "Hafıza ve Hatırlama Üzerine" adlı eserinde ileri sürdüğü teoriler felsefi, psikolojik, biyolojik ve fizyolojik yönleri itibarıyla bir bütünlük içinde ele alınmaktadır. Çalışmada ayrıca, Aristoteles'in teorilerinin çağdaş psikoloji bakımından taşıdığı anlam ve psikanaliz ile irtibat noktaları incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hafıza, hatırlama, geri çağırma, algılama, imgelem

Memory and Remembering: Aristotle, Contemporary Psychology and Freud

Abstract: Throughout the history of philosophy, many philosophers analyzed the memory and remembering as well as psychologists, psychiatrists, neurologists and other scientists. Aristotle maintained Plato's memory theory on a scientific ground. Later periods, philosophers such as Augustine, Hume, Locke, Leibniz, Spinoza, Kant, Nietzsche, Hegel and Bergson continued to examine the memory and remembering, by improving the theories of Plato and Aristotle. With the development of psychology, and psychiatry and neurology the memory and remembering have begun to be understood more as a matter of these disciplines. Aristotle's claims about memory, remembering and recollection still remain important for today's developments. In this article, Aristotle's theories, which he discussed in his book "On Memory and Remembering", considered in terms of philosophical, psychological, biological and physiological aspects. The article also examined the meaning of Aristotle's theories in terms of contemporary psychology, and of Freud's psychoanalytic method.

Keywords: Memory, remembering, recollection, sense-perception, phantasia

Baudrillard'a Göre Postmodern Sanat ve Simülakr ya da Gerçeğin Yerini Alan Gölge

Metin Bal

Özet: Bu yazının amacı "postmodernizm" konusunu sanat felsefesi bağlamında Jean Baudrillard'dan yola çıkarak anlatmaya çalışmaktır. Dört bölümden oluşan bu yazının odaklandığı iki yapıt Baudrillard'ın Simülakrlar ve Simülasyon kitabı ve "Sanat Komplosu" yazısıdır. Birinci ve ikinci bölümler Baudrillard'ın simülakr teriminin daha iyi anlaşılmasına birer hazırlıktır. İlk bölümde Adelbert von Chamisso'nun Peter Schlemihl'ın Garip Öyküsü'nde gölgesini yitiren gerçek açıklanır. İkinci bölümde gerçeğin sonunu getiren Gölge'nin durumu Hans Christian Andersen'in "Gölge" masalının bir yorumuyla sergilenir. Bu hazırlığın ardından, üçüncü bölümde simülakr ve simülasyon düzeninin bir açıklaması yapılır. Dördüncü bölümde postmodern sanat bir komplo olarak betimlenir ve Andy Warhol bu komployu ifşa eden ve bozan bir sanatçı olarak tanımlanır.

Anahtar Sözcükler: Baudrillard, Warhol, gölge, postmodernizm, simulakr, sanat komplosu.

Postmodern Art For Baudrillard and Simulacr or Reality Replaced with the Shadow

Abstract: Throughout the history of philosophy, many philosophers analyzed the memory and remembering as well as psychologists, psychiatrists, neurologists and other scientists. Aristotle maintained Plato's memory theory on a scientific ground. Later periods, philosophers such as Augustine, Hume, Locke, Leibniz, Spinoza, Kant, Nietzsche, Hegel and Bergson continued to examine the memory and remembering, by improving the theories of Plato and Aristotle. With the development of psychology, and psychiatry and neurology the memory and remembering have begun to be understood more as a matter of these disciplines. Aristotle's claims about memory, remembering and recollection still remain important for today's developments. In this article, Aristotle's theories, which he discussed in his book "On Memory and Remembering", considered in terms of philosophical, psychological, biological and physiological aspects. The article also examined the meaning of Aristotle's theories in terms of contemporary psychology, and of Freud's psychoanalytic method.

Keywords: Baudrillard, Warhol, shadow, postmodernism, simulacr, the conspiracy of art.

Hegel'in Erken Dönem Teoloji Yazıları Üzerine Bir Okuma

Fehmi Ünsalan

Özet: Bu çalışmada G. W. F. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* öncesinde inanç ve din üzerine kaleme aldığı yazılar, konu üzerine daha önce kaleme alınmış yorumlar ile ilişki içinde değerlendirilecektir. Söz konusu metinler filozofun düşünsel sisteminin oluşumu açısından oldukça önemli momentler barındırır. Erken dönemde kaleme alınmış teoloji yazıları bir yandan Hegel'in toplum üzerine düşüncelerini belirlerken diğer yandan inanmanın doğası üzerine özgün fikirler barındırmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Hegel, din, inanç, mit, protestanlık, tarih.

Hegel's Early Theological Writings

Abstract: In this paper early theological writings of G. W. F. Hegel will be examined within the context of critiques of main Hegelian thinkers. These texts contain crucial arguments in terms of the formation of the philosopher's system. The early theological writings on the one hand hold Hegel's thoughts on society, while on the other contain some original ideas about the nature of the belief.

Keywords: Hegel, religion, belief, myth, Protestantism, history.

3990000048656